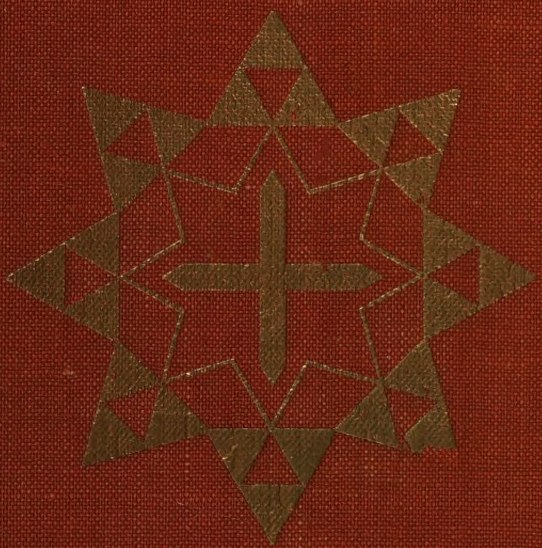
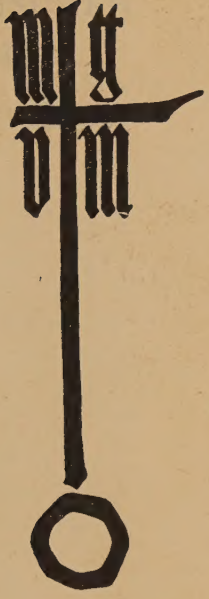
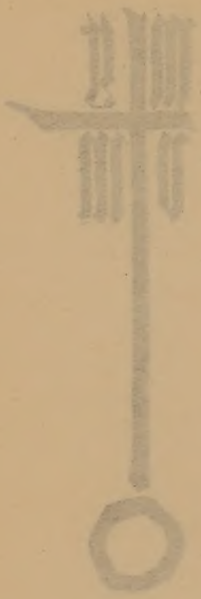


Augustin Augenstein.





DEUTSCHE KLASSIKER DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE AUS NEUERER ZEIT

HERAUSGEGEBEN VON DR. HEINRICH GETZENY

I. BAND: SCHEEBEN/MYSTERIEN DES CHRISTENTUMS

DEUTSCHE KLASSIKER DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE AUS NEUERER ZEIT

Armselige menschliche Vernunft, nicht imstande, ein Körnchen Staub vollständig und bis zu Ende zu begreifen, — geweiht und geheiligt durch die Erlösergnade Christi schwingt sie sich auf, um in die Tiefen des geoffenbarten Gottes einzudringen. Sie, die gemeinhin nur bis zu den Grenzen des Endlichen sich bewegen kann, wo das Ewige geheimnisvoll und gleichnishaft hindurchzuschimmern beginnt, sie wagt es, mit ihren Begriffen das zu umfassen, was der nimmer Begreifliche ihr zu erschließen sich gewürdigt hat. Diese wunderbare, beinah unfaßliche Vermählung von menschlichem Wissen, menschlichem Denken und Schließen mit den Geheimnissen der göttlichen Offenbarung, vollzieht sich in der Wissenschaft der Theologie. Mit Recht gebührt ihr die Krone aller menschlichen Wissenschaft. Keine andre reicht an sie heran in der Größe ihres Gegenstandes, keine gleicht ihr an Tiefe des Blickes und an Höhe des Gedankenfluges. Wahrhaft große Kultur wird daher nur dort möglich sein, wo die menschliche Bildung, soweit das Wissen und der Verstand daran beteiligt ist, in der Wissenschaft der Theologie über sich selbst hinausgehoben wird.

Ist aber solche Wissenschaft, ist Theologie möglich? Diese Frage vermag nur im Rahmen einer allgemeinen, umfassenden Theorie der menschlichen Erkenntnis, ihrer Aufgabe, ihrer Leistung, ihrer Grenzen zur Lösung geführt zu werden. Wenn man aber einmal anerkennt, daß die menschliche Vernunft alles, was von der Wirklichkeit her an sie herantritt und in sie eingeht, mit ihrem Begreifen zu erkennen habe und — wenn auch begrenzt, irrtumbehaftet und ergänzungsbedürftig — zu erkennen vermöge, dann muß man ihr auch das Recht zugestehen, jene Wirklichkeit, in die sie durch die Selbsterschließung Gottes geführt wurde, denkend, schließend, ordnend zu begreifen zu versuchen. Wer das Religiöse als Wirklichkeit, als etwas Objektives anerkennt, der begeht eine Widersinnigkeit, wenn er das Organ zur Ertastung der Wirklichkeit von dieser wirklichsten aller Wirklichkeiten ausschließen will.

Allein — ein grundsätzlicher Unterschied zwischen weltlichem und theologischem Wissen besteht doch, ein Unterschied, der in der Wesensverschiedenheit der Objekte begründet ist. Das weltliche Wissen hat es mit der natürlichen, allen zugänglichen Wirklichkeit zu tun. Die Theologie dagegen richtet sich auf eine Wirklichkeit, die nicht jedem jederzeit zugänglich ist. Die Welt der Uebernatur hat sich in einzelnen, einmaligen, besonderen Offenbarungen erschlossen. Im Depositum fidei, in den Aussagen solcher der Offenbarung gewürdigter Personen und in der Person und dem Werke Jesu Christi haben wir den Niederschlag der Wirklichkeit, mit der sich die Theologie zu befassen hat. Es ist eine Welt der Geheimnisse, eine Welt des Ueberbegreiflichen, eine Welt, die der Mensch am

tiefsten durch Schweigen ehrt, die hier in menschlicher Sprache gedeutet werden soll. Schon die Niederlegung dieser Wirklichkeit in die Sprache des depositum fidei, des überlieferten Glaubensschatzes, bedeutete eine Umgießung des Uebermenschlichen ins Menschliche; um wieviel mehr ist das bei der zweiten Umgießung des Glaubensgutes in ein zeitlich und örtlich bedingtes theologisches System der Fall! Darum wird nur solche Theologie groß sein, die sich bei all ihren Spekulationen und bei ihren kühnsten Gedankengebäuden von dem Bewußtsein leiten läßt, daß es Geheimnisse, im letzten Grunde jeglichem endlichen Geiste unzugängliche Wesenheiten sind, um die sie sich erkennend bemüht. Wo Theologie dies vergäße, wo sie die Rätsel des Heiligen auflösen zu können glaubt wie ein Rechenexempel, da wäre sie nicht mehr Gotteswissenschaft, sondern Gotteslästerung! Nur wo die heilige Furcht, die Ehrfurcht, Anfang, Mitte und Ende alles theologischen Erkenntnisbemühens ist, wo kühnste und klarste Vernunft sich mit anbetendem Staunen vermählt, da entsteht wahrhaft klassische Theologie.

Solcher klassischer Werke der Theologie ist eine ganze Reihe in unserer, der deutschen Sprache geschaffen worden, Werke, die den Allgemeinbesitz der katholischen Theologie in der besonderen Ausprägung der deutschen Eigenart enthalten. Der Deutsche scheint ja in gewisser Hinsicht besonders begabt zu sein für die beiden oben gezeichneten Wesensnotwendigkeiten theologischer Wissenschaft: Das unermüdliche Streben, auch das Dunkelste ins Licht der Vernunft zu heben, und zugleich die ahnungsvolle Scheu vor dem Geheimnis finden wir in ihm vereint. Er scheint in dieser Hinsicht die Synthese bilden zu sollen zwischen der Verstandshelle des Romanen und der slavischen Gefühlsverlorenheit. Insbesondere in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts war Deutschland reich an bedeutenden katholischen Theologen. Manches vortreffliche Werk ist zu Unrecht in Vergessenheit geraten, manches fehlt schon Jahre lang im Buchhandel. Es wird die Aufgabe der vorliegenden Sammlung sein, solcherlei Werke neu herauszugeben. Es soll durch sie in zwangloser Folge wieder zugänglich gemacht werden, was von dem theologischen Schaffen solcher Männer heute noch fähig ist, religiöses Leben zu zeugen und weiterzugeben. Die Verantwortung für den einzelnen Band trägt der jeweilige Bearbeiter des betreffenden Werkes selbst. Der Gesamtherausgeber ist lediglich der Beauftragte des Verlags, für die Sammlung Mitarbeiter zu gewinnen und für die geistige Einheit des ganzen Unternehmens Sorge zu tragen. Und diese Einheit des Zieles besteht lediglich darin: Vorbildliche Werke und Schriften deutscher katholischer Theologen der neueren Zeit neu herauszugeben als Vermächtnis der Toten an die Lebenden und zur größeren Ehre des unbegreiflichen Gottes und seiner von ihm berufenen Hüterin seiner Offenbarung, der hl. Kirche!

Der Herausgeber: *Dr. H. Getzeny.*

SCHEEBEN

MYSTERIEN DES CHRISTENTUMS

DIE MYSTERIEN DES CHRISTENTUMS

WESEN, BEDEUTUNG
UND ZUSAMMENHANG DERSELBEN NACH DER IN
IHREM ÜBERNATÜRLICHEN CHARAKTER GEGEBENEN
PERSPEKTIVE DARGESTELLT

VON

DR. J. M. SCHEEBEN

1925

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG / MAINZ
AUSLIEFERUNG BEI HERMANN RAUCH / WIESBADEN

ERSTES UND ZWEITES TAUSEND
UNVERÄNDERTER ABDRUCK DER ERSTAUSGABE VON 1865

IMPRIMATUR
COLONIAE D. D. 25. OCT. 1865
DR. BAUDRI EP. ARETHUS
VIC. CAP. SEDE VAC.

DRUCK VON HERMANN RAUCH / WIESBADEN

VORWORT

Vorliegende Schrift steht in enger Verbindung mit einer Reihe von Artikeln, welche ich vor mehreren Jahren über „die übernatürlichen Geheimnisse des Christentums“ im „Katholiken“ veröffentlicht habe. Die wohlwollende Aufnahme, welche diesen Artikeln trotz ihrer sehr mangelhaften, skizzenmäßigen Form zuteil geworden ist, erkannte ich als eine Aufforderung, die in denselben ausgesprochenen Ideen weiter zu verfolgen und die Skizze zu einem möglichst reichen und lebensvollen Bilde auszugestalten. Nach ununterbrochenen mehrjährigen Studien glaubte ich das Werk nun so weit gefördert zu haben, daß ich es vorläufig abschließen und dem theologischen Publikum vorlegen dürfte. Zwar fühle ich selbst, daß ihm auch jetzt noch sehr vieles zu derjenigen Vollendung fehlt, welche der Größe des Gegenstandes würdig wäre; ich unterschätze keineswegs die gewaltigen Schwierigkeiten, welche eben die Größe des Gegenstandes mit sich bringt. Aber ich dachte auch wieder, der durch die Veröffentlichung einzuleitende Ideenaustausch werde die Schwierigkeiten leichter überwinden helfen, als dies durch langjährige Privatarbeit geschehen könnte.

Die Leser der genannten Artikel werden bald bemerken, daß hier keine bloße Ueberarbeitung, sondern eine wesentliche Umgestaltung und Erweiterung derselben vorliegt. Nicht bloß habe ich auf die Form der Darstellung einen größern Fleiß verwandt, sondern auch den Gesichts-

kreis weiter auszudehnen, sowie den reichen Schatz der patristischen und scholastischen Theologie an den wichtigsten Stellen zu verwerten gestrebt. Die Schrift ist dadurch an Umfang über das Dreifache gewachsen; aber wenn man bedenkt, daß hier fast die ganze Dogmatik in ihren höhern und schwierigern Partien behandelt werden mußte, dürfte man die Ueberschreitung der für eine wissenschaftliche Monographie gewöhnlich gesteckten Grenzen wohl gerechtfertigt finden, und auch in denjenigen Leserkreisen nicht vor der Größe des Umfanges zurückschrecken, welche sich mit eingehendern Spezialforschungen nicht leicht befassen.

In der Tat habe ich auch meine Leser nicht bloß unter den Fachtheologen, sondern in allen denjenigen Kreisen gesucht, welche Sinn und Interesse für einen tiefern Einblick in die hehren Mysterien unseres heiligen Glaubens besitzen. Seit Jahren ist die spekulative Theologie durch mannigfache unglückliche, aber auch im Prinzip verfehlte Versuche dieser Art bei einem großen Teile der theologisch Gebildeten in Mißkredit gekommen; man sieht in ihr nichts als schwierige, abstrakte, unsichere, unfruchtbare, wenn nicht gefährliche Geistesspekulationen.

Aber ich hege die festeste Ueberzeugung, daß gerade diese Theologie von der größten Bedeutung sei für die wahre und höchste Bildung des Geistes und Herzens, daß sich an der Hand der großen Lehrer der Kirche bis auf die höchsten Höhen der göttlichen Wahrheit hinreichend sichere Pfade bahnen lassen müßten, welche nicht nur von einigen privilegierten Geistern, sondern von jedem, der mit einer etwas gründlichen Geistesbildung ernsten Mut und Energie verbindet, ohne allzu große Schwierigkeit betreten werden könnten. Die Erfahrungen, welche ich mit meiner Schrift: „Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade" gemacht habe, konnten mich in dieser Ueberzeugung nur bestärken. Vorliegende Schrift ist nun zwar nicht so populär gehalten, wie die erwähnte, wie sie auch unmittelbar nicht so sehr erbauliche, als rein wissenschaftliche Zwecke verfolgt. Indes habe ich mich doch auch hier bemüht, die Darstellung so einfach und klar als möglich zu halten, und gebe mich der Hoffnung hin,

daß auch der nicht philosophisch durchgebildete Leser ohne allzu große Anstrengung mir werde folgen können. Aus Furcht, durch die Kürze dunkel zu werden, oder wenigstens meine Gedanken nicht nachdrücklich genug auszusprechen, bin ich vielleicht zuweilen in den entgegengesetzten Fehler einer zu großen Breite gefallen, den aber der nachsichtige Leser gütig verzeihen wird.

Da es mir vorzugsweise um die spekulative Erfassung und Durchdringung der Dogmen zu tun war, habe ich in der Regel nur solche Väterstellen angezogen, welche geeignet schienen, entweder über die spekulative Seite des Dogmas größeres Licht zu verbreiten, oder den von mir ausgeführten Ideen den treffendsten Ausdruck zu verleihen. Daher hielt ich es auch nicht für notwendig, die griechischen Väter im Urtexte anzuführen, der ohnehin für den größten Teil des theologischen Publikums schwer verständlich ist; ich gab sie im Texte in deutscher, in den Noten in der lateinischen Uebersetzung, wobei ich jedoch die in den Väterausgaben beigegebene oft verbessern mußte.

Von den Vätern habe ich neben dem hl. Augustinus am meisten den hl. Cyrill von Alexandrien benutzt. Von den Theologen haben mir außer dem hl.Thomas besonders Petavius und Thomassin den reichsten Stoff geliefert. Aber auch die Leistungen unserer neuern deutschen Theologie wurden gewissenhaft berücksichtigt. Von Polemik mit lebenden Theologen und Philosophen habe ich mich hingegen so viel als möglich ferngehalten.

Ich hoffe daher, trotz der scharf prononzierten Richtung, die ich in meinen Ausführungen verfolge, mir nicht den Vorwurf schroffer und überspannter Einseitigkeit zuzuziehen, wie ich auch nicht fürchte, daß man in dieser Schrift eine jedem Fortschritte entsagende Repristination der alten Scholastik finden werde. Eher müßte ich fürchten, hie und da allzu kühn neue Wege betreten zu haben; doch habe ich mich stets bemüht, mich selbst und den Leser über das Verhältnis des neuen Weges zu den alten genau zu orientieren.

So lege ich denn heute, am Tage des seraphischen hl. Franziskus, meine mühevolle Arbeit auf den Altar des „Herrn der Wissenschaften" und des „Vaters der Lichter", damit sie, von seinem Segen begleitet, zu seiner Ehre so viel als möglich beitrage und nicht nur die Erkenntnis seiner Mysterien, sondern auch die Liebe und Ehrfurcht gegen dieselben befördern helfe.

KÖLN, am Feste des hl. Franz von Assisi 1865.

DER VERFASSER

INHALT

ERSTES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM DES CHRISTENTUMS IM ALLGEMEINEN

Seite

§ 1. Interesse des Gegenstandes 1
§ 2. Begriff des Mysteriums im Allgemeinen und des christlichen insbesondere 6
§ 3. Stellung der Mysterien im Systeme der christlichen Offenbarung 11
§ 4. Leitende Grundsätze und Methode unserer Behandlung der Mysterien 15

ZWEITES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM DER HEILIGSTEN DREIFALTIGKEIT

A. DAS DUNKEL DES MYSTERIUMS

§ 5. Beweis der Indemonstrabilität 20
§ 6. Negativer Nachweis der Indemonstrabilität des Mysteriums. Kritik der Versuche, es mit der bloßen Vernunft aufzuweisen 24
§ 7. Fortsetzung der Kritik 31
§ 8. Grund der Indemonstrabilität: die Uebernatürlichkeit des Mysteriums, zugleich Grund der Unbegreiflichkeit 37

B. DIE LICHTSEITE DES MYSTERIUMS. SYSTEMATISCHE ENTWICKLUNG DESSELBEN AUF DER BASIS DES GLAUBENS

§ 9. Der Uebergang aus der Dunkelheit zum Lichte 43
§ 10. Die Wurzel der Trinität: die Produktionen in der göttlichen Erkenntnis und Liebe 50
§ 11. Nähere Bestimmung der Produkte der ewigen Produktionen 58
§ 12. Analyse der Begriffe: Hypostase und Person 62
§ 13. Die göttlichen Produktionen als Personalproduktionen, die Produkte als Hypostasen und Personen 66
§ 14. Begriff und Definition der göttlichen Hypostasen und Personen 73
§ 15. Der konkrete Begriff und Name der einzelnen Personen und ihrer Produktionen. Notwendigkeit und Möglichkeit eines tiefern Verständnisses der kirchlichen Namen 77

Seite

§ 16. Die Produktion der zweiten Person in Gott als Zeugung, ihr Produkt als Sohn 80
§ 17. Die dritte Person als Geist, Odem des Vaters und des Sohnes, ihre Produktion als Hauchung (spiratio) 87
§ 18. Fortsetzung. Weitere Erklärung der Namen des Hl. Geistes . 96
§ 19. Die Dreieinigkeit in der Dreifaltigkeit 103

C. DIE VEREINIGUNG VON LICHT UND DUNKELHEIT IN DER ERKENNTNIS DES MYSTERIUMS

§ 20. 106

D. DIE BEDEUTUNG DES MYSTERIUMS DER TRINITÄT

I. Die philosophische Bedeutung des Mysteriums

§ 21. 111

II. Theologische Bedeutung des Mysteriums der Trinität

§ 22. Die Bedeutung des Dogmas an sich und in seiner Offenbarung im Glauben 114
§ 23. Die reale Offenbarung der Trinität geschieht nicht formell durch eine den einzelnen Personen eigene Wirksamkeit. Die sogenannten Appropriationen 119
§ 24. Die reale Offenbarung und Entfaltung der Trinität geschieht durch die übernatürlichen Werke der Inkarnation und der Gnade 124
§ 25. Die Trinität, die Wurzel der Gnadenordnung, als der Grund, worauf dieselbe ruht, und woraus sie verstanden wird . . . 129
§ 26. Die Dreifaltigkeit abermals als Wurzel der Gnadenordnung, ihre Verzweigung in dieselbe durch Fortsetzung der trinitarischen Produktionen und Einführung ihrer Produkte in die Außenwelt, oder durch die *Sendungen* der göttlichen Personen 135

Die Sendungen der göttlichen Personen

§ 27. Allgemeine Vorbegriffe über die Sendung; Unterschied der realen von der symbolischen 137
§ 28. Die reale Sendung der göttlichen Personen in der heiligmachenden Gnade. Erste Art dieser Sendung 143
§ 29. Zweite Art der realen Sendung 146
§ 30. Besondere Eigentümlichkeiten der zweiten Art von Sendung beim Hl. Geiste. Ihr Verhältnis zur Heiligung und Adoption der Kreatur, sowie zur Einheit derselben mit Gott 152
§ 31. Organischer Zusammenhang der beiden Arten der Sendung als Momente einer Totalsendung. Erklärung der noch übrigen Momente 160

ERSTER ANHANG ZUM ZWEITEN HAUPTSTÜCK

EIN HYPOSTATISCHES ANALOGON FÜR DEN HL. GEIST UND SEINEN URSPRUNG AUF GESCHÖPFLICHEM GEBIETE 167

ZWEITER ANHANG ZUM ZWEITEN HAUPTSTÜCK

Seite

ÜBER DIE APPROPRIATIONEN DES HL. GEISTES 176

DRITTES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM GOTTES IN DER URSPRÜNGLICHEN SCHÖPFUNG

§ 32. Das Mysterium Gottes in der Kreatur ist nicht die Kreatur als solche, sondern die Mitteilung der göttlichen Natur an dieselbe 182

§ 33. Der Inhalt des Mysteriums selbst in der Sprache der Kirche und der Offenbarung verborgen 191

§ 34. Zweites Mysterium im Urstande: die Integrität. Unterschied und Verhältnis desselben zum ersten Mysterium 198

§ 35. Die beiden Mysterien des Urstandes als Momente eines Totalgeheimnisses: die justitia originalis 205

§ 36. Das Mysterium in der Universalität und Fortpflanzung der justitia originalis 212

§ 37. Das Mysterium in der Gesamtschöpfung; dessen Brennpunkt im Menschen 221

VIERTES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM DER SÜNDE IM ALLGEMEINEN UND DER ERBSÜNDE INSBESONDERE

§ 38. Die Sünde geheimnisvoll durch ihre Beziehungen zum Mysterium Gottes in der Kreatur 224

§ 39. Geheimnisvoller Charakter der Sünde *als formeller Widerspruch* gegen das Mysterium Gottes in der Kreatur 226

§ 40. Geheimnisvolle Folgen der Sünde: insbesondere das mystische Wesen der habituellen Sünde 230

§ 41. Das mysteriöse Element im Ursprunge und Verlauf der Sünde 242

§ 42. Die theologische Meinung über den Ursprung der Sünde aus der Empörung gegen den Gottmenschen 252

§ 43. Die Sünde des ersten Menschen in ihrem Verhältnisse zum niedern Teile der justitia originalis 257

§ 44. Das Mysterium der Sünde des ersten Menschen in Beziehung auf die Erblichkeit der justitia originalis. Die Erbsünde . . 265

§ 45. Verschuldung, Verkehrtheit und Schuld bei der Erbsünde in ihrem Unterschiede und Verhältnisse 269

§ 46. Das Wesen der dem Erbsünder anhaftenden, verschuldeten Verkehrtheit 273

§ 47. Die Fortpflanzung der Erbsünde 280

§ 48. Bildliche Ausdrücke für die Erbsünde und ihre Fortpflanzung 285

§ 49. Der wahre Charakter des in der Erbsünde liegenden Mysteriums 288

FÜNFTES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM DES GOTTMENCHEN UND SEINER ÖKONOMIE

A. DER GOTTMENSCH

I. Der übernatürliche Inhalt des Mysteriums und seine Unbegreiflichkeit

Seite

a) Das Wesen und die Konstitution des Gottmenschen

§ 50. 297

b) Die Eigenschaften des Gottmenschen. Der Christus per excellentiam

§ 51. 307

II. Die Erkenntnis der Wirklichkeit des Gottmenschen liegt ebenfalls über die Vernunft hinaus

§ 52. Sie ist nicht erkennbar aus der bloßen äußern Erscheinung des Gottmenschen 319

§ 53. Die objektive Motivierung der Inkarnation liegt ebenfalls nicht auf dem Gebiete der Vernunft und ist darum in den mystischen Regionen des Glaubens zu suchen 322

§ 54. Die wahre Begründung der Inkarnation findet sich auf übernatürlichem Gebiete 338

B. DIE GEHEIMNISVOLLE ÖKONOMIE DES GOTTMENSCHEN

I. Der Gottmensch an sich in seinen Beziehungen zur Trinität

§ 55. 342

II. Der Gottmensch in seinen Beziehungen zum Menschengeschlechte und zum Universum

§ 56. Die mystische Stellung des Gottmenschen zum Menschengeschlechte 350

§ 57. Erste Bedeutung des Gottmenschen als Geschlechtshauptes; Mitteilung göttlicher Würde; Begründung und Vollendung der Kindschaft Gottes 360

§ 58. Zweite Bedeutung des gottmenschlichen Hauptes für das Geschlecht. Mitteilung göttlichen Lebens 372

§ 59. Dritte Bedeutung des gottmenschlichen Hauptes für das Geschlecht. Berufung zur unendlichen Verherrlichung Gottes . 376

§ 60. Zusammenfassung des erhebenden Einflusses des gottmenschlichen Hauptes auf das Geschlecht; Beziehung desselben zum restauratorischen 378

§ 61. Mystische Stellung und Bedeutung des Gottmenschen als Haupt des ganzen Universums 381

III. Mystische Stellung und Bedeutung des Gottmenschen als Mittler zwischen dem trinitarischen Gott und der Welt

§ 62. 385

§ 63. Subjektive Bedeutung der Inkarnation und ihrer Oekonomie für Gott und die Menschen 393

Seite

§ 64. Rechtfertigung und Weiterführung des über die Bedeutung und Motivierung der Inkarnation Gesagten. Der Gottmensch in jeder Beziehung Mittel- und Schwerpunkt der Welt . . . 397

IV. Die Tätigkeit des Gottmenschen in der Durchführung seiner göttlichen Ökonomie

§ 65. Das mystische Opfer Christi in seinem Wesen und namentlich in seiner latreutischen Bedeutung 410
§ 66. Das Mysterium der Freiheit im Opfer und Verdienste Christi 423
§ 67. Das Mysterium im propitiatorischen und meritorischen Werte des Opfers Christi 428
§ 68. Physische Art der Wirksamkeit des Gottmenschen auf das Geschlecht 432

SECHSTES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM DER EUCHARISTIE

§ 69. Mystisches Wesen der Eucharistie 443
§ 70. Mystische Bedeutung der Eucharistie im Allgemeinen . . . 452
§ 71. Die durch die Eucharistie zu vollziehende Inkorporation der Christen in Christus als Grundton ihrer ganzen mystischen Bedeutung 456
§ 72. Wesen und Bedeutung der Transsubstantiation 469
§ 73. Bedeutung und Motivierung der mystischen Existenzweise des Leibes Christi in der Eucharistie 482
§ 74. Geheimnisvolle Bedeutung des Genusses der Eucharistie . . 491
§ 75. Zusammenhang der Eucharistie mit den übrigen Mysterien, insbesondere mit der Sendung des Hl. Geistes 496
§ 76. Die Eucharistie und die mit ihr in Verbindung stehenden Mysterien nach dem hl. Cyrill von Alexandrien 498

SIEBENTES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM DER KIRCHE UND IHRER SAKRAMENTE

§ 77. Allgemeiner Begriff dieses Mysteriums 504
§ 78. Das Mysterium der Kirche in der Gemeinschaft *aller* ihrer Glieder mit Christus als ihrem Haupte und Bräutigam . . . 507
§ 79. Das Mysterium der Kirche in ihrem Organismus oder in ihrer Mutterschaft 511
§ 80. Fortsetzung. Verhältnis der sakramentalen zur jurisdiktionellen Mutterschaft u. Organisation der Kirche. Die Einheit derselben 516
§ 81. Das sakramentale Mysterium im Christentum 523
§ 82. Mystisches Wesen der kirchlichen Sakramente 533
§ 83. Die innere Struktur der einzelnen Sakramente und deren Verhältnis zueinander 539
§ 84. Mystische Natur und Bedeutung des sakramentalen Charakters 549
§ 85. Das Mysterium oder die Sakramentalität der christlichen Ehe 560

ACHTES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM DER CHRISTLICHEN RECHTFERTIGUNG

Seite

§ 86. Das Wesen der christlichen Rechtfertigung als Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit 577
§ 87. Unterschied der christlichen Gerechtigkeit von der ursprünglichen. Der Höhepunkt ihrer mystischen Erhabenheit . . . 590
§ 88. Der Prozeß der Rechtfertigung als ein übernatürlicher Vorgang, und dessen Faktoren 596
§ 89. Wesen und Wert der bei der Rechtfertigung beteiligten subjektiven Dispositionen 601
§ 90. Die christliche Rechtfertigung aus dem Glauben und durch den Glauben, und darum ganz besonders ein Mysterium des Glaubens 607
§ 91. Das Mysterium der justificatio secunda 613

NEUNTES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM DER VERKLÄRUNG UND DER LETZTEN DINGE

§ 92. Die übernatürliche Verklärung im Allgemeinen als der finis fidei, oder als die Vollendung der Mysterien des Glaubens . 616
§ 93. Die Verklärung des Geistes in der Anschauung Gottes. Das Mysterium der vita aeterna 623
§ 94. Die Verklärung des Leibes und des leiblichen Lebens. Auferstehung und Verklärung als zusammenhängende Momente eines Mysteriums 630
§ 95. Nähere Bestimmung des Wesens der leiblichen Verklärung . 638
§ 96. Die Verklärung der materiellen Kreatur 648
§ 97. Die negative Verklärung oder das Mysterium des höllischen Feuers 650

ZEHNTES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM DER PRÄDESTINATION

§ 98. Allgemeiner Begriff der Prädestination und ihres geheimnisvollen Charakters 662
§ 99. Allgemeine, virtuelle und besondere, effektive Prädestination. Das Mysterium in ersterer wurzelnd 667
§ 100. Die Gratuität der Prädestination 670
§ 101. Die Infallibilität der Prädestination 673
§ 102. Das wahre Mysterium der Prädestination im Gegensatze zur rationalistischen und ultramystischen Auffassung derselben . 676
§ 103. Die Prädestination als Erwählung und Auserwählung. Die Mysterien der Gnadenwahl 688

ELFTES HAUPTSTÜCK

DIE WISSENSCHAFT VON DEN MYSTERIEN DES CHRISTENTUMS ODER DIE THEOLOGIE

Seite

§ 104. Die Mysterien als das der Theologie eigentümliche wissenschaftliche Gebiet 696

§ 105. Wissenschaftliche Erkenntnis der theologischen Wahrheiten, und zwar erstens in bezug auf die Gewißheit ihrer Wirklichkeit 707

§ 106. Das zweite Moment der wissenschaftlichen Erkenntnis, oder das Verständnis, der intellectus, der Glaubensobjekte . . . 714

§ 107. Die organische Einheit des intellectus und des Glaubens in der Konstitution der theologischen Erkenntnis 726

§ 108. Das übernatürliche Foment in dem rationellen Verständnis der Glaubenswahrheiten 734

§ 109. Allgemeines Verhältnis von Vernunft und Glauben in bezug auf die Herstellung der philosophischen und theologischen Erkenntnis 743

§ 110. Die Theologie als gottmenschliche Weisheit und Abbild der inkarnierten persönlichen Weisheit Gottes 754

* * *

Anmerkungen 763

Nachwort des Herausgebers 833

ERSTES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM DES CHRISTENTUMS IM ALLGEMEINEN

Spiritus autem loquitur mysteria.
1. Cor. 14, 2.

§ 1. Interesse des Gegenstandes

Das Christentum trat in die Welt als eine Religion voll von Geheimnissen. Es kündigte sich an als das „Mysterium Christi", als das „Mysterium des Reiches Gottes". Seine Ideen, seine Lehren waren unbekannt, unerhört — und unerforschlich, unergründlich sollten sie bleiben.

Der geheimnisvolle Charakter des Christentums, der sich in seinen einfachsten Grundwahrheiten deutlich genug kundgab, war den Heiden Torheit, den Juden ein Aergernis; und da das Christentum ihn in der Folge nie aufgab, ihn nicht aufgeben konnte, ohne sein Wesen zu verleugnen, so blieb es auch fortan immer eine Torheit, ein Aergernis für alle diejenigen, die, wie die Heiden mit ungeweihtem Auge, wie die Juden, mit unbeschnittenem Herzen ihm entgegenkamen; mit bitterm Hohne verspotteten sie sein geheimnisvolles Wesen als Finsternis, Aberglaube, Schwärmerei und Wahnwitz.

Nachdem das Mysterium des Christentums nichtsdestoweniger sich Bahn gebrochen und im Glauben der Völker sich festgesetzt hatte, fand es andere, minder feindselige Gegner. Viele Geister nämlich, zu edel, um die hohe und wohltätige Kraft des Christentums zu verachten, oder zu ehrfurchtsvoll gegen den Glauben ihrer Kindheit und das Erbteil ihrer Väter, um sich hochmütig von ihm abzuwenden, aber doch nicht demütig genug, um sich mit kindlichem Sinne ihm hinzugeben, wollten den Schleier von dem Heiligtume des Christentums wegreißen, das Geheimnis aufheben, um den Kern der Wahrheit aus seiner dunkeln Hülle zu befreien und ans Licht zu bringen.

Selbst Freunde, ja eifrige Verteidiger des Christentums konnten sich nicht immer einer gewissen Scheu vor dem Dunkel seiner Geheimnisse erwehren. Um den Glauben an die christlichen Wahrheiten zu stützen und zu verteidigen, wollten sie ihn in Vernunftwissenschaft auflösen, die Glaubenslehren durch

Vernunftgründe beweisen und sie so zustutzen, daß des Dunkeln, Unbegreiflichen und Unergründlichen wenig mehr übrig bliebe. Sie dachten nicht daran, daß sie durch ein solches Verfahren das Christentum an seine Feinde verrieten und den schönsten Edelstein aus seiner Krone herausrissen.

Je größer, je erhabener, je göttlicher das Christentum ist, umso unerschöpflicher, unerforschlicher, unergründlicher, umso geheimnisvoller muß notwendig sein Inhalt sein. Wenn seine Lehre des eingeborenen Sohnes Gottes würdig ist, wenn der Sohn Gottes aus dem Schoße seines Vaters herabsteigen mußte, um uns in dieselbe einzuführen, können wir da etwas anderes erwarten, als die Enthüllung der tiefsten Geheimnisse, die im Schoße Gottes beschlossen liegen, als Aufschlüsse über eine höhere, unsichtbare Welt, über göttliche und himmlische Dinge, die „kein Auge gesehen, die kein Ohr gehört, und die in keines Menschen Sinn aufsteigen konnten"? Und wenn Gott uns seinen eigenen Geist gesandt hat, „um uns in alle Wahrheit einzuführen, den Geist seiner Wahrheit, der in seinem Innern wohnt und allda die Tiefen der Gottheit ergründet": konnte und sollte dieser Geist uns nichts Neues, Großes, Wunderbares offenbaren, konnte und sollte er uns keine erhabenen Geheimnisse lehren?

Weit entfernt, daß man das Christentum wegen seiner Geheimnisse verwerfen oder mit verdächtigem Auge ansehen sollte, muß man vielmehr in eben diesen Geheimnissen seine göttliche Erhabenheit erkennen; so wesentlich sind ihm seine Geheimnisse, daß es, als Offenbarung durch den Sohn Gottes und den Hl. Geist, einen innern Widerspruch an der Stirne tragen und sich selbst brandmarken würde, wenn es keine Geheimnisse vorbrächte. Es wäre eine schlechte Empfehlung für die Gottheit seines Urhebers, wenn er uns nur solche Dinge lehrte, die wir allenfalls auch durch einen Menschen lernen oder durch uns selbst hätten erkennen können und ganz zu begreifen vermöchten.

Ich füge hinzu: Auch der Inhalt des Christentums würde uns nicht so anregen, anziehen, begeistern, er würde nicht mit solcher Liebe und Freude von uns aufgenommen werden, wenn er keine Geheimnisse enthielte. Es ist nicht die Stimme der Natur, nicht der innerste Drang unseres Herzens, nicht die Sehnsucht nach Licht und Wahrheit, es ist die Anmaßung eines frevelhaften, übermütigen Stolzes, was manche Menschen vor den

christlichen Geheimnissen, wie vor unheimlichen Gespenstern, zurückschreckt. Wenn das Herz nach Wahrheit dürstet, wenn die Erkenntnis der Wahrheit seine reinste Wonne, sein höchstes Glück ist: so übt gerade das Erhabene, Großartige, Wunderbare, Unerfaßliche einen ganz besonderen Reiz auf dasselbe aus. Eine Wahrheit, die leicht gefunden, schnell begriffen wird, kann weder entzücken noch fesseln. Um uns zu entzücken und zu fesseln, muß sie uns durch ihre Neuheit überraschen, durch ihre Großartigkeit überwältigen; durch ihren Reichtum und ihre Tiefe muß sie dem forschenden Auge immer neue Herrlichkeiten, immer tiefere Abgründe darbieten. Wie wenig erquicken und erfreuen uns jene Wissenschaften, deren Gegenstand, bald erschöpft, nichts für unsere Bewunderung übrig läßt, wie sehr aber diejenigen, in denen jeder Blick neue Wunder ahnen läßt, wo jede Seite des Gegenstandes neue und größere Herrlichkeiten verbirgt!

Der größte Reiz in der Erkenntnis ist gerade das Staunen, die Verwunderung und Bewunderung. Je weniger wir von einer Sache kannten, namentlich aber je weniger wir aus uns von ihr zu erkennen hoffen durften, je mehr wir uns über ihr Dasein verwundern, desto glücklicher schätzen wir uns, wenn sie uns bekannt wird. Je erhabener der Gegenstand ist, je mehr uns seine Schönheit und Größe überwältigt, je mehr wir an ihm zu bewundern haben, desto mehr erfreut uns auch der kleinste Blick, den wir auf ihn heften dürfen. Kurz, die Wahrheit reizt uns desto mehr, je verborgener sie ist, je geheimnisvoller sie uns entgegentritt. Muß uns also auch das Christentum nicht gerade deshalb besonders wert und teuer sein, weil es Geheimnisse mit sich bringt, und umso teurer, je größer die Geheimnisse sind, die es in sich birgt? Erscheint es uns nicht noch einmal so groß, weil sein ganzes Wesen Geheimnis ist, und ein großes, das größte Geheimnis, das Geheimnis Gottes?

Doch ist es im Grunde nicht gerade die Dunkelheit, die einen Gegenstand umgibt, was uns das Mysterium besonders wert und teuer macht. Unsere Seele, aus dem Lichte und zum Lichte geboren, flieht die Finsternis und seufzt nach dem Lichte; die Dunkelheit als solche hat keinen Reiz für sie. Warum übt gerade die Morgendämmerung einen so entzückenden Einfluß auf uns, warum entzückt sie uns mehr, als der lichte Tag? Nicht weil

hier das Licht mit Dunkelheit gemischt ist, vielmehr weil sie die Dunkelheit, die uns umgab, vertreibt und das lange schmerzlich ersehnte Licht herbeiführt, weil hier unser Herz ahnungsvoll den sich immer mehr enthüllenden Herrlichkeiten der Sonne entgegenschlägt.

Was uns reizt, ist die Enthüllung eines *Lichtes*, das uns verborgen war. Die Geheimnisse müssen an sich lichte, herrliche Wahrheiten sein; die Dunkelheit darf bloß auf unserer Seite liegen, insofern unser Auge von ihnen abgewandt oder wenigstens nicht imstande ist, aus sich bis zu ihnen vorzudringen und sie zu erschöpfen. Es müssen Wahrheiten sein, die nicht wegen innerer Dunkelheit und Verworrenheit sich unserm Auge entziehen, sondern wegen ihrer zu großen Herrlichkeit, Erhabenheit und Schönheit, der auch das stärkste menschliche Auge nicht nahen kann, ohne geblendet zu werden.

Wenn uns solche Wahrheiten, die uns ganz und gar unzugänglich waren, offenbart werden, wenn Gott es uns durch seine Gnade möglich macht, auch nur von ferne einen ahnungsvollen Blick in ihre Tiefen zu werfen, dann dämmert es in unserm Innern wunderbar, die Morgenröte einer himmlischen Welt geht uns auf, und obgleich wir in diesem Zustande erst recht der Dunkelheit, die uns umgab und noch umgibt, bewußt werden, so ist doch ein einziger Strahl des uns aufleuchtenden höhern Lichtes mächtig genug, um uns mit namenlosem Entzücken zu erfüllen.

Der Reiz des Mysteriums ist so groß, daß fast alle Religionen und sozialen Verbindungen, welche einen begeisternden, nachhaltigen Einfluß auf die Menschen üben oder geübt haben, während sie das Christentum wegen seiner Geheimnisse verspotteten, sich selbst in das Dunkel des Geheimnisses gehüllt und eben in die ihnen bekannten Geheimnisse ihren Stolz gesetzt haben. Ihre Mysterien, Produkte menschlicher Erfindung, sind natürlich nur Zerrbilder der göttlichen Mysterien. Entweder sind es bloße Mystifikationen, womit man die Uneingeweihten prellt, oder teils wirkliche, teils vermeintliche Wahrheiten, die eben dadurch den erhabenen Charakter des Mysteriums verlieren, daß sie den Eingeweihten als sonnenklar dargestellt werden. Der Christ hingegen wird wahrhaft eingeweiht in die Geheimnisse Gottes; er betrachtet diese Einweihung mit Recht als eine wun-

derbare, gnadenvolle Erleuchtung; aber eben deshalb ist er auch mit der tiefsten Ehrfurcht gegen die Erhabenheit seiner Mysterien erfüllt; mit heiligem Danke erkennt er die Gnade Gottes an, ohne darum die Nichteingeweihten zu verachten; er wünscht sehnlichst, daß auch ihnen dieselbe große Gnade zuteil werde; und wenn vor alters die Christen ihre Mysterien vor den Ungläubigen geheimhielten, so geschah das nur deshalb, daß das Heilige in den Augen und Händen der Unreinen nicht geschändet und verunreinigt würde.

Wenn aber der Christ in Demut die Offenbarung der Geheimnisse Gottes als eine große Gnade aufnimmt, ist er eben dadurch auch zu einem heiligen Stolze berechtigt. Mit heiligem Stolze kann und soll er sich durch die Gnade Gottes des Besitzes seiner hohen Mysterien rühmen, kann und soll er sich als einen wunderbar Erleuchteten, als einen in *die* Mysterien Eingeweihten betrachten, welche vor den Großen und Weisen dieser Welt verborgen sind. Heutzutage namentlich, wo eine flache Aufklärung mit ihrem gleißnerischen Lichte die Geheimnisse unseres Glaubens verdrängen will, tut es not, daß der Christ sich seiner hohen Erleuchtung bewußt werde, daß er stolz sei auf das im Glauben ihm aufgegangene Morgenrot einer höhern, schönern, übernatürlichen Welt.

Wodurch werden wir dieses hohe Bewußtsein, diesen heiligen Stolz am besten hervorrufen und kräftigen? Nicht dadurch, daß wir von den Mysterien das Dunkel wegleugnen, welches sie auch noch vor dem Auge des Eingeweihten verhüllt: sondern durch den Nachweis, daß selbst das schwache Licht, welches aus dem Dunkel hervorbricht, stark genug ist, um die wunderbare Herrlichkeit der Mysterien wenigstens annähernd zu offenbaren. Diesen Nachweis wollen wir in vorliegendem Werke liefern und damit einen Beitrag stellen zur Hebung der christlichen Erkenntnis und des christlichen Lebens.

Um den Plan, den wir in unserer Schrift befolgen, und die Grundsätze, die uns leiten, von vornherein klar darzulegen, müssen wir uns zunächst durch eine genaue Analyse über den Begriff des Mysteriums verständigen.

§ 2. *Begriff des Mysteriums im allgemeinen und des christlichen insbesondere*

Was nennen wir Mysterium oder Geheimnis im allgemeinen? Alles das, was uns geheim, verborgen ist. Alles also, was von uns nicht gesehen, nicht erkannt wird, oder von uns nicht gesehen, nicht erkannt werden kann.

Aber folgt daraus nicht, daß eine Sache, sobald sie wirklich von uns erkannt, sobald sie uns offenbar wird, aufhört, Geheimnis zu sein? Freilich, insofern sie von uns wirklich erkannt, insofern sie uns wirklich offenbar ist, kann sie fortan nicht mehr vor uns verborgen, nicht mehr geheim, also auch nicht mehr Geheimnis sein. Kann aber nun nicht eine Sache, die uns offenbar ist, in einer gewissen Beziehung uns noch Dunkelheiten darbieten, uns verborgen sein? Ist es nicht sogar in der Regel der Fall, daß wir die Dinge eben nur von einer Seite oder überhaupt von der Oberfläche erkennen, ohne sie von allen Seiten zu umfassen oder in ihr Innerstes einzudringen? Ja ist nicht durchgängig selbst das, was wir von einer Sache erkennen, noch immer dunkel und rätselhaft für uns gerade deshalb, weil wir es nicht bis auf seinen innersten Grund verfolgen und aus demselben begreifen und erklären können? Und insbesondere, wenn wir aus den verschiedenen Merkmalen, die eine Sache uns bietet, ein Gesamtbild von ihrem Wesen entwerfen sollen, ist da dieses Bild in der Regel nicht rätselhaft und dunkel, wie ein Schattenriß, weil wir das Ineinander und Durcheinander der verschiedenen Merkmale nicht von innen heraus durch und durch verstehen?

Fast alle Gegenstände unserer Erkenntnis, selbst die einfachsten, natürlichsten, am nächsten liegenden, bleiben sohin immer noch in etwa Geheimnisse für uns; das Licht, das auf sie fällt, kann ihre Dunkelheit nicht vollständig heben. Alles bleibt für uns in etwa *unbegreiflich*, weil unsere Begriffe, unsere Vorstellungen die Dinge nicht so weit umspannen, als sie an sich erkennbar sind, und *unergründlich*, weil unser Blick, je mehr er in die Tiefe geht, desto schwankender, unsicherer wird. Es gehört sogar wesentlich mit zur Vollkommenheit der Erkenntnis, die wir von einer Sache haben, daß wir die Unvollkommenheit, Mangelhaftigkeit und Dunkelheit derselben einsehen, damit wir

nicht das Wenige, was wir sehen, für Alles halten, was zu sehen ist. Wenn wir das täten, würden wir die Dunkelheit selbst für Licht halten und dadurch zu erkennen geben, daß das Licht uns selbst da nicht klar leuchtet, wo es wirklich hinfällt. Alle wahren Weisen haben daher mit vollem Rechte das Bewußtsein des Nichtwissens als ein wesentliches Moment des wahren Wissens betrachtet. Das bewußte Nichtwissen war ihnen eine *docta ignorantia*, war ihnen ein Mittel, durch scharfe Zeichnung der Schatten die lichten Linien im Systeme des Wissens schärfer hervortreten zu lassen.

Der Grund aber, weshalb unsere Erkenntnis ihre Gegenstände nicht vollständig und durch und durch beleuchtet, liegt in der Schwäche und Beschränktheit des innern Lichtes, aus dem sie hervorgeht. Nur die Erkenntnis Gottes kennt gar keine Geheimnisse, weil sie aus einem unendlichen Lichte entspringt, das mit unendlicher Kraft alles, was ist, von innen, aus seinem innersten und tiefsten Grunde heraus, durchdringt und beleuchtet. Der geschaffene Geist aber, mag er so rein und vollkommen sein, wie er will, wird mit seiner endlichen Kraft nicht alles, was ist, umfassen, begreifen, und weil sein Auge von Natur aus nicht in den tiefsten Grund der Dinge gestellt ist, auch nicht alles vollständig ergründen. Um so weniger der menschliche Geist, der nicht ein reiner Geist, der ein an die Materie gebundener Geist ist. Der Engel schaut noch wenigstens sich selbst unmittelbar; der Mensch nimmt unmittelbar, in sich selbst sowohl wie außer sich, nur die Erscheinungen, Aeußerungen, Akzidenzen der Wesen wahr, um aus ihnen zur Wesenheit vorzudringen. Seine Vernunft macht es ihm möglich, sie fordert sogar, daß er über die Erscheinung hinausgehe, um nicht nur sie selbst, sondern auch den Grund, der in ihr sich äußert, offenbart, ausspricht, zu *vernehmen* und dadurch die Erscheinungen selbst in etwa zu erklären, zu *verstehen*. Seine Intelligenz nimmt nicht bloß die in die Augen springenden Zeichen und Kundgebungen wahr, er liest aus ihnen heraus die Ursache, ohne die sie nicht sein und bestehen können; er liest innerlich in dem Wesen, das ihm seine Außenseite darbietet, innerlich in der Ursache, die in ihren Wirkungen ihm entgegentritt und sich hinter ihnen birgt. Allein weil kein Wesen sich ganz in seine Erscheinung, keine Ursache sich ganz in ihre Wir-

kung hineinlegt, so kann der Lichtstrahl, mit dem wir die Schale durchdringen, den Kern nicht bloßlegen. Die Erkenntnis des Grundes aus der Erscheinung wird nie derjenigen gleichkommen, die man aus unmittelbarer Anschauung gewinnt, und somit wird auch das Verständnis der Erscheinung nie vollkommen werden; jene wie dieses werden immer dunkel, immer geheimnisvoll bleiben.

Wenn man daher unter Geheimnis nichts anderes versteht, als einen in seinem innersten Wesen nicht ganz zu begreifenden und zu ergründenden Gegenstand, so braucht man die Geheimnisse nicht weit zu suchen; sie liegen nicht nur über uns, sie finden sich um uns, in uns, unter uns. Das eigentliche Wesen *aller* Dinge liegt nicht offen vor unsern Augen. Nie wird der Physiker die Gesetze und Kräfte in der physikalisch-chemischen Welt, nie der Physiolog die der organischen Wesen, nie der Psycholog die der Seele, nie der Metaphysiker den letzten Grund alles Seins vollständig ergründen und die betreffenden Wirkungen vollständig begreifen.

Nicht das Christentum allein bietet uns daher Geheimnisse in dem besagten Sinne. Wenn seine Wahrheiten unbegreiflich, unergründlich sind — nun, das sind eben die Wahrheiten der Vernunft ebenfalls zum größten Teile. Daraus allein läßt sich weder etwas gegen, noch auch viel für das Christentum sagen. Aber es wird sich zeigen, daß die ihm spezifisch eigentümlichen Wahrheiten eine ganz eigentümliche Art von Unbegreiflichkeit und Unergründlichkeit haben. Um das einzusehen, müssen wir den Begriff des Geheimnisses noch nach einer andern Seite betrachten.

Wer eine Wahrheit erkennt, für den ist sie, insofern sie von ihm erkannt ist, kein Geheimnis mehr, sie ist ihm offenbar. Aber pflegen wir nicht zu sagen, daß derjenige, der eine Wahrheit erkennt, die er früher nicht gekannt, die er nicht geahnt, oder die andere auch jetzt noch nicht erkennen, ein Geheimnis wisse? Freilich — doch dann ist eben die Wahrheit *für ihn* jetzt kein Geheimnis mehr. Wie nun, wenn er die Wahrheit, die er nun kennt, aus sich eben ganz und gar nicht hätte finden können, wenn sie ihm auch jetzt, nachdem sie ihm bekannt geworden, nur dadurch offenbar ist, daß ein anderer, dem er Glauben schenkt, sie ihm mitteilt, wenn er sie auch jetzt nicht *durch sein*

eigenes Licht erfaßt, nur durch den Glauben sie ergreift? Nun, dann bleibt die Wahrheit trotz der Offenbarung dennoch verborgen, weil sie nicht vor unserm Auge offen liegt, nicht geschaut wird. Kommt dann noch dazu, daß die von einem andern offenbarte Wahrheit ihrem Inhalte nach gar keine oder nur sehr geringe Aehnlichkeit hat mit allem, was wir selbst gesehen und wahrgenommen, so können wir natürlich uns auch weit weniger einen deutlichen Begriff von ihr machen, als von den übrigen Dingen. Sie wird also in doppelter Beziehung eine *eigentümliche* Art von Dunkelheit selbst nach der Offenbarung behalten und deshalb auf eine ganz besondere Weise Geheimnis sein und Geheimnis bleiben.

Geheimnisse dieser Art gibt es nun in etwa auch auf dem natürlichen Gebiete. Nehmen wir nur zum Beispiel an, daß ein Reisender aus einem fremden Lande, wohin wir nicht gelangen können, uns Bericht erstatte über eine Pflanze, deren Farbe, Blüte und Duft mit allen, die wir gesehen, fast gar keine Aehnlichkeit hätte, oder daß man einem Blindgeborenen von dem Lichte und den Wirkungen desselben rede. Hier würde natürlich das Geheimnis nicht absolut sein, nicht für alle Menschen gelten, weil es für einige oder sehr viele eben nicht dunkel ist. Nehmen wir aber eine Wahrheit, die kein Mensch, ja die keine Kreatur mit den ihr zu Gebote stehenden natürlichen Erkenntnismitteln erreichen, die sie nur durch ein übernatürliches Licht schauen, sonst aber nur durch den Glauben an Gottes Wort festhalten kann, und die dazu von allem, was die Kreatur natürlicher Weise erkennt, himmelweit verschieden ist: dann haben wir das Geheimnis in seiner absoluten Form als eine Wahrheit, *über deren Wirklichkeit sich die Kreatur außer dem Glauben an Gottes Wort nicht vergewissern, deren Inhalt sie nicht direkt, sondern bloß indirekt durch Vergleichung mit ungleichartigen Dingen sich vorstellen und begreifen kann.*

Das Geheimnis in seiner absoluten Form, wie wir es eben beschrieben haben, ist eben das *christliche Geheimnis*, d h. das durch die göttliche Offenbarung im fleischgewordenen Worte der Welt zum Glauben vorgelegte Geheimnis.

Zwei Elemente sind nach dem Gesagten wesentlich bei demselben, erstens, daß die Wirklichkeit der vorgelegten Wahrheit durch keine natürlichen Erkenntnismittel erreichbar ist, außer

der Tragweite der geschaffenen Vernunft liegt; zweitens, daß der Inhalt derselben nur durch analoge Begriffe erfaßt werden kann. Wenn eines oder das andere der beiden Elemente fehlt, können wir eine Wahrheit, auch dann, wenn sie faktisch durch die christliche Offenbarung vorgelegt wird, nicht im strengen Sinne ein Geheimnis des Christentums nennen. Weil das erste Element abgeht, ist zum Beispiel die Lehre von der Existenz Gottes und den Eigenschaften seines Wesens kein solches Geheimnis; denn obgleich wir alles dieses nur durch analoge Begriffe auffassen und daher unsere Auffassung immer eine dunkle bleibt, so ist doch die Wirklichkeit der aufgefaßten Gegenstände durch die Vernunft erkennbar.[1] Umgekehrt gibt es manche Einrichtungen Gottes, um deren Bestand wir nur durch göttliche Offenbarung wissen (z. B. die Einrichtung der Kirche als einer äußern Gesellschaft göttlichen Rechtes, abgesehen von ihrem innern, übernatürlichen Kern), deren begriffliche Auffassung aber wegen der zu großen Aehnlichkeit mit den Gegenständen unserer natürlichen Wahrnehmung keine besonderen Schwierigkeiten darbietet; auch diese sind keine Geheimnisse im engern Sinne.

Gewöhnlich definiert man das Geheimnis als eine Wahrheit, von der man erkenne, *daß* sie sei, aber nicht *wie* sie sei, d. h. nach der gewöhnlichen Erklärung, bei der man die Verbindung zwischen Prädikat und Subjekt als eine wirkliche erkenne, ohne den Modus der Verbindung bestimmen und einsehen zu können.

Diese Definition stimmt, richtig erklärt, im wesentlichen mit der unsrigen überein; sie bedarf aber sehr einer näheren Bestimmung, die in der unsrigen ausdrücklich enthalten und in der gewöhnlichen Erklärung nicht befriedigend ausgesprochen ist.[2]

Wir tun also am besten, bei unserer Definition zu bleiben, welche aller dieser Erklärungen, resp. Ergänzungen und Berichtigungen nicht bedarf. In einfacherer Form können wir sie so wiedergeben: Das christliche Mysterium ist eine durch die christliche Offenbarung uns kund gewordene Wahrheit, die wir mit *der bloßen Vernunft nicht erreichen* und, nachdem wir sie durch den Glauben erreicht, *mit den Begriffen unserer Vernunft nicht ausmessen können.*

§ 3. *Stellung der Mysterien im Systeme der christlichen Offenbarung*

Es kann nicht in Frage gestellt werden, ob das Christentum Geheimnisse dieser Art enthalte. Es ist aber auch ebenso klar, daß nicht alle, sondern nur diejenigen Wahrheiten desselben, auf welche die gegebene Definition paßt, im Gegensatze zu den übrigen, auf welche sie nicht paßt, Geheimnisse im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes genannt zu werden verdienen. Somit haben wir auch das Recht, sie von den übrigen Wahrheiten auszuscheiden und einer besondern Betrachtung zu unterziehen.

Ich weiß wohl, daß man von verschiedenen Seiten gegen eine solche Ausscheidung Schwierigkeiten erhebt, im Interesse des Geheimnisses einerseits, im Interesse der Vernunft andererseits, je nachdem man behauptet, *alle* Wahrheiten des Christentums lägen der Vernunft entweder gleich fern, oder gleich nahe.

Von einer in jeder Beziehung gleichen Ferne oder Nähe kann offenbar keine Rede sein; denn wem könnte es einfallen, zu behaupten, alle Wahrheiten seien gleich schwer oder gleich leicht zu erkennen? Und wenn es jemanden einfiele, brauchten wir mit ihm kein Wort zu verlieren. Auch wird es keineswegs von denjenigen, die wir im Auge haben, behauptet. Man behauptet bloß mit Rücksicht auf die durch unsere Definition gesteckten Grenzen, entweder daß alle Wahrheiten des Christentums über den Gesichtskreis der Vernunft hinaus — oder daß alle innerhalb desselben liegen.

Die erstere Behauptung finden wir in dem Artikel „Mysterien" im Freiburger Kirchen-Lexikon, der sonst sehr geistreich und namentlich in der Kritik der gewöhnlichen Definition der Mysterien vortrefflich ist. Hier heißt es nämlich, *das ganze Christentum* sei *ein* großes Geheimnis, weil es als Ganzes nur durch göttliche Offenbarung erkannt werden könne, und obgleich die Unbegreiflichkeit nicht allen Teilen dieses Ganzen gleichmäßig zukomme, so könne doch sie allein keinen bestimmten Maßstab abgeben, um einzelne Teile aus dem Ganzen hervorzuheben, um so mehr, da für eine solche Hervorhebung kein besonderer Grund vorliege.

Gegenüber der oberflächlichen, zusammenhanglosen Anschauung von den Mysterien, welche dem Verfasser des besag-

ten Artikels vorschwebte und von ihm eine schneidende Kritik erfahren hat, ist diese Theorie teilweise ganz im Rechte. Es ist wahr, und wir haben es oben selbst nachgewiesen, die Unbegreiflichkeit allein kann in ihrer Allgemeinheit keinen bestimmten Maßstab für die Ausscheidung geben; erst in zweiter Instanz, nach der Notwendigkeit der Offenbarung zur Erkenntnis der Wirklichkeit, kann sie den Ausschlag geben. Ebenso ist es vollkommen wahr, daß das Christentum oder vielmehr der Inhalt des Christentums *als Ganzes*, namentlich sein *spezifischer* Inhalt, ein Geheimnis in diesem Sinne ist, als nur durch göttliche Offenbarung erkennbar, und daß, wenn bloß einzelne Zwischenglieder für sich etwa keine Geheimnisse wären, darum die Stammglieder nicht füglich als ein geheimnisvoller Teil des Ganzen betrachtet werden könnten, da vielmehr solche Teile. die nur im Ganzen eine Bedeutung haben, in demselben aufgehen und dadurch an dem geheimnisvollen Charakter desselben partizipieren.

Aber gerade hier scheiden sich unsere Wege. Ohne Zweifel enthält das Christentum viele Wahrheiten, die auch durch die Vernunft erkennbar sind: dahin gehört alles, was sich auf die Natur des Menschen, seine absolute Abhängigkeit von Gott und das Dasein dieses persönlichen Gottes selbst (abgesehen von der Spezifikation seiner Persönlichkeit in der Trinität) bezieht. Diese Wahrheiten bilden ein gewisses System für sich, einen eigenen Organismus, und sie verhalten sich zu den durch die Vernunft nicht erkennbaren Wahrheiten nicht wie Zwischenglieder zu den Stammgliedern, sondern wie der Körper zu der über ihm, obgleich auch zugleich in ihm, wohnenden Seele, wie die Basis zu dem über derselben konstruierten Gebäude, wie die Vorhalle zum Innern des Tempels, wie zwei neben einander liegende, aber subordinierte Teile desselben Ganzen. Der geheimnisvolle Teil ist als der höhere zugleich die Seele und das eigentliche Wesen des Ganzen, der demselben seinen Namen gibt und durch den es sich von andern Ganzen spezifisch unterscheidet. Wenn ich daher sage, das Christentum *als* Ganzes ist geheimnisvoll, ist *ein* großes Geheimnis, so meine ich damit nicht, daß alles, was am Christentum ist, Geheimnis sei, sondern nur, daß der höhere, edlere Teil desselben, derjenige Teil, der es spezifisch von jedem andern Systeme religiöser Wahrheiten, auch von dem der wahren

und reinen Naturreligion, unterscheidet, geheimnisvoll und durch und durch Geheimnis sei: auf ähnliche Weise, wie wir sagen würden, der Mensch, obgleich seinem Körper nach sichtbar, sei in seinem eigentlichen Wesen, in seiner Seele unsichtbar. Und wie ich hier sagen würde, selbst der Körper, insofern er zum Ganzen gehört, d. h. in seiner Verbindung und Einheit mit der Seele, sei unsichtbar: so darf ich auch beim Christentum sagen, die Vernunftwahrheiten desselben seien in ihrer Verbindung und Beziehung zu dem geheimnisvollen Teile auch selbst geheimnisvoll. Aber damit sind nicht sie allein für sich genommen, ist vielmehr bloß ihre Verbindung mit den geheimnisvollen als Geheimnis bezeichnet, und der geheimnisvolle Charakter dieser Verbindung kann eben nur dadurch erkannt werden, daß man den geheimnisvollen Charakter des einen Teiles im Gegensatze zum nicht geheimnisvollen des andern studiert und hervorhebt.

Daß das Verhältnis der Vernunftwahrheiten zu den geheimnisvollen der Art ist, wie wir es eben beschrieben haben, wird eines der ersten Resultate unserer Schrift sein; sie soll eben zeigen, daß das Christentum in seinem eigentlichen Wesen auf allen Punkten ein großes Geheimnis ist. Wenn der gelehrte Verfasser des obengenannten Artikels diese Auffassung nicht teilt, so kommt das daher, daß er, wenn wir ihn recht verstehen, das Band zwischen den Wahrheiten, die wir als Vernunftwahrheiten bezeichnet haben, und den eigentlich geheimnisvollen sowohl objektiv als subjektiv zu straff anzieht, beide zu sehr ineinander übergehen läßt und dabei die Vernunft auf ihrem Boden bedeutend übervorteilt. So behauptet er z. B., ohne die Trinität in Gott könne man keinen *wahren* Begriff von Gott überhaupt haben, und deshalb sei die Lehre von Gott überhaupt ein wahres, nur durch Offenbarung erkennbares Geheimnis. Beides können wir nicht zugeben, das erstere schon deshalb nicht, weil das letztere daraus folgen würde. Im letztern sehen wir eine entschiedene Beeinträchtigung der Vernunft auf ihrem eigensten Gebiete, im erstern eine Verwechselung des falschen Begriffes mit dem einseitigen, inadäquaten, worüber später das Nähere.

Wie wir hier gegen die Ausscheidung der Geheimnisse aus der Summe der christlichen Wahrheiten im Interesse des geheimnisvollen Charakters des ganzen Christentums Protest erheben sahen: so müssen wir andererseits noch immer hören, alle

Wahrheiten des Christentums lägen der Vernunft ebenso nahe, wie ein Teil derselben ihr nahe liegt.

Man will zwar nicht leugnen, daß die Vernunft, um gewisse Wahrheiten des Christentums zu erreichen, mehr als bei andern der Offenbarung bedürftig sei. Man behauptet sogar ausdrücklich, daß die Vernunft sie aus sich nicht habe finden können, daß sie ihr vor der Offenbarung verborgen gewesen seien. Nach der Offenbarung aber, fügt man hinzu, und ihrem Fingerzeige folgend, könne die Vernunft das Auge auf sie hinrichten und durch angestrengte Betrachtung sie wirklich erschauen. Und es ist in der Tat nicht zu bestreiten, daß das Christentum auch in diesem Sinne manches, was früher uns verborgen war, offenbart. Aber solche Wahrheiten müssen doch immer in der Tragweite unseres natürlichen Auges liegen; sie sind also keine absoluten Geheimnisse, weil die Vernunft sie, wenn auch nicht ohne fremde Beihilfe, so doch durch ihr inneres Licht erreichen kann, weil sie nach der Offenbarung deutlich in dem Gesichtskreis der Vernunft hervortreten. Zwischen ihnen und den vor der Offenbarung von uns entdeckten Wahrheiten besteht daher kein wesentlicher Unterschied; sie sind Vernunftwahrheiten ebenso gut wie diese. Bei ihnen würde uns die Offenbarung nicht die Aussicht in ein neues, ganz unbekanntes Gebiet öffnen; sie würde bloß die Vernunft großziehen und derselben zur Beherrschung ihres eigenen Gebietes verhelfen.

Nein, so *gering* dürfen wir den Reichtum und die Größe der göttlichen Offenbarung nicht anschlagen. Wir müssen ihr dankbar dafür sein, daß sie unserer Vernunft den rechten Weg zur reichsten Entwicklung zeigt; aber undankbar wären wir, wollten wir ihr dafür allein danken, wollten wir, der vermeintlichen Größe unserer Vernunft zuliebe, die unaussprechlichen „Reichtümer Christi" auf ein so geringes Maß beschränken. Ungleich mehr sind wir ihr zum Danke verpflichtet für die Mitteilung von Wahrheiten, die ganz außer dem Bereiche unserer vernünftigen Forschung liegen, die das Auge der Vernunft selbst bei der größten Anstrengung und der besten Anleitung nie erreichen kann. Wir müssen ihr um so mehr dafür danken, als gerade diese über die Vernunft absolut hinausliegenden, diese *übervernünftigen* Wahrheiten zugleich *erhabener*, kostbarer, wertvoller sind, als die rein vernünftigen, und als deshalb auch die geringste

Kenntnis von ihnen die größte Hochachtung und Wertschätzung unsererseits in Anspruch nimmt.

In der Tat, gerade die objektive Erhabenheit und Größe gewisser Wahrheiten des Christentums ist es, welche sie über den Gesichtskreis unserer Vernunft erhebt. Was die endliche Vernunft eben wegen ihrer Endlichkeit nicht erreichen und fassen mag, das muß eben höher liegen als alles, was sie erreichen und fassen mag. Die Uebervernünftigkeit ist eine Folge und darum auch das beste Zeichen der Größe und Erhabenheit einer Wahrheit. Sie fällt zusammen mit der *Uebernatürlichkeit*, worin die objektive Erhabenheit einer Sache ausgesprochen ist. Leugnest du die Uebervernünftigkeit eines Teiles der christlichen Wahrheiten, so nimmst du ihnen damit auch ihre übernatürliche Größe und Erhabenheit, ihren innern Gehalt und Reichtum; und umgekehrt, leugnest du die Uebernatürlichkeit dieser Wahrheiten, so fällt damit auch die Uebervernünftigkeit derselben, so verschwindet die absolute Notwendigkeit und der höchste Wert der Offenbarung selbst.

§ 4. *Leitende Grundsätze und Methode unserer Behandlung der Mysterien*

Damit haben wir nicht nur erkannt, daß wir die Mysterien des Christentums als eine besondere Klasse seiner Wahrheiten ausscheiden *dürfen;* wir haben auch den Grund gefunden, weshalb eine solche Ausscheidung und eine spezielle Betrachtung derselben *nützlich und ersprießlich, wenn nicht notwendig ist.*

Wenn wir die Geheimnisse von den übrigen Wahrheiten des Christentums ausscheiden, so tun wir das eben zu dem Zwecke, um sie in ihrer *übernatürlichen* Größe und Erhabenheit aufzufassen und darzustellen, um alles das, was das Christentum vor allem andern, was des Menschen Geist und Herz erfinden und ersinnen kann, Schönes und Großes voraus hat, in einem Bilde zu vereinigen und damit sein eigenstes, innerstes Wesen in seinem Reichtume zu enthüllen. Wir tun es in der Hoffnung, zeigen zu können, daß gerade diejenigen Lehren, welche der stolzen Vernunft wie abschreckende Gespenster, wie sinnlose, unentwirrbare Rätsel erscheinen, an Schönheit und Klarheit alles das, was die Vernunft in ihrem höchsten Fluge zu erreichen vermag, un-

endlich weit übertreffen, und daß sie gerade als Geheimnisse betrachtet sowohl einzeln für sich, als in ihrer wechselseitigen Beziehung so licht, als es hier auf Erden möglich ist, hervortreten werden.

Wir vertrauen, die Geheimnisse des Christentums in ein selbständiges, wohlgeordnetes System bringen zu können, worin sie als ein großer mystischer Kosmos erscheinen, der über dem Kosmos der für das sinnliche Auge sichtbaren Natur und der nur für die Vernunft sichtbaren Geisterwelt aus den Tiefen der Gottheit sich aufbaut. Wir glauben endlich, daß für die wissenschaftliche Auffassung des Christentums, für die Theologie, nichts wichtiger und segensreicher und heutzutage insbesondere nichts zeitgemäßer ist, als gerade diese spezielle, zusammenhängende Behandlung der Geheimnislehren.

Man dringt heutzutage so sehr auf strenge Scheidung der einzelnen Wissenschaften; man will, daß die Wissenschaften zum vollen und klaren Selbstbewußtsein in ihrem Gegensatze zu andern kommen sollen. Wie könnte aber die Theologie eine eigene Wissenschaft bilden und sich namentlich von der Philosophie objektiv unterscheiden, wenn sie sich nicht deutlich eines eigenen Gebietes bewußt wird, auf dem sie allein zu Hause ist und wohin ihr die Philosophie nicht folgen kann? Und wo liegt dieses ihr eigentümliche Gebiet, wenn nicht in den Geheimnislehren?

Dieses klare Selbstbewußtsein der Theologie ist aber auch notwendig, damit sie auf ihrem eigentümlichen Gebiete recht heimisch werde und es zu einer echt wissenschaftlichen Gestaltung desselben bringe.

Die Behandlung derjenigen Lehren des Christentums, die wirklich Geheimnisse in dem erklärten Sinne sind, kann nicht fruchtbar und gedeihlich werden, wenn man nicht genau die Stellung fixiert und im Auge behält, in der die Vernunft und die natürlichen Objekte zu diesen übervernünftigen und übernatürlichen Objekten stehen. Wo das nicht geschieht, liegt die Gefahr nahe, die höhern Objekte mit den niedern zu vermengen, sie ganz in den Gesichtskreis der Vernunft herabzuziehen und auf gleiche Weise mit den übrigen zu behandeln. Die Folge davon ist, daß sie unter einem schiefen Winkel, in einem falschen Lichte dem betrachtenden Auge erscheinen, und anstatt in ihrer ganzen wunder-

baren Größe und Harmonie sich demselben darzubieten, erst recht verworren und verzerrt, wenn nicht geradezu verunstaltet werden; daß sie anstatt lichter, immer dunkler werden, mögen sie auch einem kranken oder verwöhnten Auge ganz klar und schön erscheinen.

Die Geheimnisse werden erst licht, erscheinen erst dann in ihrem wahren Wesen, in ihrer ganzen Größe und Schönheit, wenn wir sie recht als Geheimnisse erkennen, wenn wir deutlich einsehen, wie hoch sie über unsern Gesichtskreis erhaben, wie sehr sie von allen Objekten innerhalb desselben verschieden sind. Und wenn wir dann auf den Flügeln des Glaubens, getragen vom allgewaltigen Worte der göttlichen Offenbarung, den Abgrund, der uns von ihnen trennt, überschreiten und uns zu ihnen erheben, im Lichte des Glaubens, das übernatürlich ist, wie sie selbst, sie unserm Auge entgegentreten lassen: dann werden sie sofort sich uns auch in ihrer wahren Gestalt, in ihrem himmlischen, göttlichen Wesen darstellen. Gerade dann, wenn wir deutlich einsehen, wie tief das Dunkel ist, womit der Himmel seine Geheimnisse vor unserer Vernunft umhüllt, werden sie uns im Lichte des Glaubens wie leuchtende Sterne aufgehen, die sich gegenseitig wieder beleuchten, tragen und heben, wie Sterne, die unter sich ein eigenes, wunderbares System bilden und nur in diesem Systeme nach ihrer vollen Kraft und Bedeutung erkannt werden können. Je mehr wir endlich in der Uebervernünftigkeit die Uebernatürlichkeit und in der Uebernatürlichkeit die Uebervernünftigkeit dieser Geheimnisse uns zum Bewußtsein bringen, desto weniger wird das Dunkel der Unbegreiflichkeit, das sie immer noch umgibt, uns drücken und verwirren; wissen wir doch, daß die Unbegreiflichkeit eben mit zu ihrer Erhabenheit gehört. Sofern aber diese auch Verworrenheit oder gar anscheinende Widersprüche involviert, wird sie immer mehr schwinden, je mehr wir, die Erhabenheit dieser Gegenstände im Auge behaltend, uns hüten, sie mit den Gegenständen unserer natürlichen Wahrnehmung zu verwechseln oder sie mit dem Maßstabe der letztern zu messen, und je mehr wir uns bestreben, das Natürliche unter Anleitung des Glaubens nur als Gleichnis auf sie zu übertragen.

Von solchen Betrachtungen geleitet, wollten wir nun den Versuch machen, gerade durch genaue Fixierung des geheimnisvollen

Charakters der höhern christlichen Wahrheiten sie von ihrer Lichtseite in ihrer übernatürlichen Größe und wunderbaren Harmonie darzustellen. Wir glauben, jene Fixierung werde uns bei der Auffassung und Darstellung der Geheimnisse das sein, was für die Astronomie und die bildenden Künste die *richtige Perspektive* ist. Wie die Astronomie, nachdem sie Jahrtausende lang die Größe und die Verhältnisse der Himmelskörper nach dem oberflächlichen Scheine beurteilt, erst dann zur wahren Auffassung derselben gelangt ist, als man vermittelst der Parallaxe die Distanz der Gestirne von unserm Auge und dessen irdischen Objekten bestimmen lernte: so wird auch die Theologie ihre erhabenen Gegenstände desto treuer und lichter auffassen, je genauer wir ihre Distanz, sowohl von unserm natürlichen Auge, als von den ihm naheliegenden natürlichen Objekten bestimmen lernen. Und wie die Skulptur und Malerei erst dadurch ihre Vollendung erreichen konnte, daß man bei der bildlichen Darstellung die richtige Perspektive anwenden lernte, so wird auch die Theologie nur dann treue und lebendige Bilder der höhern unsichtbaren Welt ihren Jüngern vorzeichnen können, wenn es ihr gelingen wird, diese Zeichnungen nach allen Regeln der richtigen Perspektive anzufertigen.

Auf allen Gebieten der beobachtenden Wissenschaft und der bildenden Kunst hat heutzutage die Perspektive ihre volle Geltung erlangt, man hat ihre Regeln mit Eifer und Glück studiert und wendet sie überall mit dem größten Erfolge an. In der Theologie hatten die großen Lehrer der Kirche, hatten insbesondere die Fürsten der mittelalterlichen Scholastik mit feinem Takte ihre Gesetze erforscht und angewandt, zu einer Zeit, wo sie auf dem Gebiete physikalischer Beobachtung und der technischen Darstellung noch kaum gekannt und nur wenig beachtet wurden. Umso weniger darf die Theologie dieselben nun vernachlässigen, umso mehr muß sie jetzt, wo sie zu einem neuen, großartigen Aufschwunge berufen erscheint, ihre Aufmerksamkeit denselben zuwenden, damit die heilige Wissenschaft der profanen, und die christliche Erkenntnis mit dem Aufschwunge des christlichen Lebens und der heiligen Kunst gleichen Schritt halte.

Der Rationalismus, der allein den Stein der Weisen zu besitzen glaubt und auch auf dem Gebiete des Glaubens allein die Wissenschaft vertreten will, wird sich allein gegen diese Grund-

bedingung der theologischen Wissenschaft wehren. Es ist noch nicht lange her, daß ein katholischer Philosoph gegen die Entrückung der Geheimnisse aus dem natürlichen Gesichtskreise der Vernunft im Namen der Wissenschaft Protest erhob, als wenn dadurch die Wissenschaft von Grund aus unmöglich gemacht würde. Ueber die Statthaftigkeit und Notwendigkeit der Entrückung hat das Oberhaupt der Kirche ihn belehrt; über den Schaden, den nicht die Entrückung, sondern die Leugnung derselben der Wissenschaft bringt, wird die Wissenschaft selbst ihn belehren.

Die folgenden Studien über die Mysterien des Christentums sind im Sinne des oben erklärten Verfahrens ausgeführt. Aus den Mysterien haben wir neun ausgewählt als die hervorragenderen, auf welche sich alle übrigen zurückführen lassen. Bei jedem einzelnen haben wir uns bemüht, seinen übernatürlichen, geheimnisvollen Charakter nachzuweisen und zu bestimmen, um uns dadurch den Weg zu bahnen, den Inhalt desselben so klar und licht darzustellen, als es bei dem Dunkel, das ihn umgibt, und bei unsern schwachen Kräften möglich ist. Das Licht, das wir so aus der Betrachtung jedes einzelnen Geheimnisses schöpfen, verbreitet sich dann von selbst über den innigen Zusammenhang und die wunderbare Harmonie, die sie alle durchwaltet, und so fügen sich die einzelnen Bilder zu einer geordneten Galerie zusammen, welche alles umfaßt, was die Theologie Herrliches und Erhabenes vor allen andern Wissenschaften, besonders auch vor der Philosophie, voraus hat.

ZWEITES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM DER HEILIGSTEN DREIFALTIGKEIT

Nemo novit Filium nisi Pater neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. Matth. 11, 27.

A. DAS DUNKEL DES MYSTERIUMS

§ 5. Beweis der Indemonstrabilität

Wir beginnen mit dem anbetungswürdigen Mysterium, das, wie kein anderes, in den Tiefen der Gottheit verborgen ist. Die hl. Dreifaltigkeit ist das Geheimnis der Geheimnisse, vor dem selbst die Seraphim ihr Angesicht verhüllen, in staunender Bewunderung ihm dreimal heilig singend.

Das Erste, was wir zu tun haben, besteht darin, daß wir den geheimnisvollen Charakter dieser Lehre beweisen und erklären; nur so wird es uns gelingen, dieselbe in das rechte Licht zu stellen und in ihrer wunderbaren Fülle und großartigen Bedeutung zu entfalten. Je mehr wir hier unsere Vernunft in die geziemende Entfernung von diesem erhabenen Gegenstande bringen, desto mehr wird der Glaube ihn unter dem rechten Winkel und in seiner wahren Gestalt vor unser geistiges Auge führen.

Der Gedanke, die Dreifaltigkeit der Personen in der einen göttlichen Natur durch Vernunftgründe zu beweisen, ist schon oft bei christlichen Philosophen aufgetaucht, und noch heutzutage scheinen vielleicht mehr als je manche Apologeten mit demselben sehr befreundet zu sein. Am krassesten trat er bei Raimundus Lullus, dem berufenen Wissenschaftskünstler, hervor; am reinsten und glücklichsten *scheinen*[3] der hl. Anselm und Richard von St. Victor, die Vorläufer und zum Teil Bannerträger der Scholastik, denselben verfolgt zu haben. In der neuern Zeit hat namentlich die Günthersche Schule ihren Stolz darein gesetzt, diese wie alle andern Geheimnislehren des Christentums in eine evidente, selbstverständliche Vernunftwahrheit umzuwandeln.

Es bedarf jedoch nur einer einfachen Betrachtung der Glaubenslehre, wie sie uns von der Kirche vorgelegt wird, um einzusehen, daß nicht die Trinität, wohl aber die Unbeweisbar-

keit derselben sich theologisch und philosophisch strenge beweisen läßt. Das ist die einstimmige, entschiedene Ansicht fast aller Theologen vom hl. Thomas herab bis nahe an die neueste Zeit,[4] eine Ansicht, die auch ein Provinzialkonzil vor kurzem ausdrücklich sanktioniert hat.[5]

Was lehrt die Kirche über die hl. Dreifaltigkeit? Es gibt in Gott eine Wesenheit, eine Natur in drei Hypostasen oder Personen. Jede Person hat die ganze Natur in ihrer ganzen Vollkommenheit, mit ihrer ganzen Allmacht, Weisheit und Güte. Wie die Natur selbst allen drei Personen gemeinschaftlich ist, so ist es auch die göttliche Wirksamkeit nach außen, welche nur durch die Kraft der gemeinschaftlichen Natur ausgeübt wird. Vater, Sohn und der Hl. Geist sind *ein* Prinzip aller Dinge: *unum universorum prinzipium.*[6]

Daraus folgt, daß aus den Werken Gottes nach außen auch nur die Einheit der göttlichen Natur, keineswegs auch die Unterschiede der göttlichen Personen erkannt werden können. Oder kann man aus den Werken Gottes auf etwas anderes schließen, als auf die Kraft, durch welche sie hervorgebracht werden, auf die Allmacht, die sie ins Dasein ruft, auf die Weisheit, die in ihnen widerstrahlt, auf die Güte, die sie belebt und bewegt; mit Einem Worte kann man zur Erklärung der Schöpfung etwas anderes fordern, als die Existenz einer unendlich vollkommenen, außer- und über-weltlichen Wesenheit? Freilich muß auch diese Kraft keine bloße Form, sondern eine Substanz, diese Wesenheit zugleich ein in sich selbst subsistierendes, von der Welt wesentlich verschiedenes, selbständiges Wesen sein. Die Vernunft erkennt keine abstrakte Gottheit, sondern den konkreten, bestimmten, wirklichen Gott, weil nur der konkrete, wirkliche Gott Schöpfer der Welt sein kann. Keineswegs aber erkennt sie, daß dieser eine Gott drei Personen ist. Man beweist, daß die göttliche Natur in sich selbst, nicht in einem real von ihr verschiedenen Wesen subsistiert; man beweist nicht, *wie* sie in sich selbst subsistiert, ob sie in einem oder in mehreren Subjekten subsistiert, ob sie einem oder mehreren Subjekten angehört. Daraus, daß die göttliche Natur nach außen wirksam und freigebig erscheint, erkennt man sie als höchst selbständig und persönlich; keineswegs aber folgt daraus, daß sie in ihrem eigenen Schoße produktiv sein und sich selbst mitteilen könne oder müsse.

„Das Unsichtbare Gottes wird in den geschaffenen Dingen geistig erschaut", sagt der Apostel.[7] Aber was ist dieses Unsichtbare Gottes? Es ist namentlich seine „ewige Kraft und Gottheit", dasjenige, was in den Werken Gottes hervortritt, wodurch die Werke hervorgebracht werden. Die Gottheit ist unsichtbar in sich selbst, sichtbar bloß in ihren Werken. Aber eben weil sie in sich selbst unsichtbar bleibt, weil wir sie durch die Werke nur in gebrochenen Strahlen, nicht an sich in ihrer reinen Lichtfülle erkennen, die Personen aber zum „An sich" der Gottheit gehören, bleiben dieselben absolut unsichtbar. So sichtbar und zugänglich Gott ist in dem Strahlenkranze, mit dem er sich in seinen Werken umgeben hat, so wohnt er doch in sich selbst nach dem Apostel „in einem unzugänglichen Lichte, wo ihn kein Mensch gesehen hat und auch nicht sehen kann".[8] Darum sagt der hl. Johannes mit Recht: „Gott hat niemand jemals gesehen; der eingeborene Sohn, der in seinem Schoße wohnt, hat von ihm erzählt";[9] und noch deutlicher der Sohn Gottes selbst: „Niemand kennt den Sohn, als der Vater, und niemand kennt (von Natur) den Vater, als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will".[10] Nur die göttlichen Personen selbst, die in dem unzugänglichen Lichte der Gottheit wohnen, können also sich selbst in ihrem Unterschiede und ihren gegenseitigen Beziehungen erkennen; nur der Vater und der Sohn und der von beiden ausgehende Geist, welcher *„im Innern Gottes wohnt und die Tiefen der Gottheit erforscht"*,[11] nur sie erkennen einander aus sich; alle geschaffenen Geister, nicht der menschliche allein, erkennen diese Personen bloß durch deren gnädige Herablassung und Offenbarung, nicht auf dem Wege des Schauens oder des Forschens, sondern ausschließlich auf dem Wege der Erfahrung aus positiver Mitteilung Gottes.

Die Vernunft sieht also selbst ein, daß sie aus sich selbst nicht zur Erkenntnis der Dreifaltigkeit gelangen kann; und die Offenbarung erklärt wiederum ihrerseits, daß es ihr allein zusteht, dieses Geheimnis zu enthüllen. Die natürliche Vernunft, die Vernunft der Kreatur, erkennt bloß die Natur Gottes, und auch diese nur nach ihrer Außenseite, als die höchste Ursache der geschaffenen Natur, ohne in die innern Tiefen der Gottheit eindringen zu können; staunend und anbetend muß sie hier mit den Seraphim ihr Angesicht verhüllen, oder vielmehr vor

dem undurchdringlichen Schleier, der das Angesicht Gottes bedeckt, stehen bleiben, bis Gott in seiner Gnade sich herabläßt, mit eigener Hand diesen Schleier zu lüften, bis er selbst sein Inneres aufschließt, um uns die unbegreiflichen Geheimnisse seines Schoßes und seines Herzens jetzt im ahnungsvollen Dunkel des Glaubens, dereinst in der lichten Klarheit seiner Anschauung zu zeigen.

Ja das Geheimnis ist so groß, so erhaben, daß die Vernunft, ohne vorhergehende Offenbarung, dasselbe nicht einmal ahnen könnte. In der ganzen geschaffenen Welt findet sich nichts, wodurch man auf den Gedanken einer Dreifaltigkeit der Personen in Gott gebracht werden könnte. Nirgendwo finden wir eine Natur in drei Personen; und nicht nur finden wir das nicht, in den Geschöpfen ist auch eine derartige Erscheinung absolut undenkbar. In dem unendlichen Reichtume der göttlichen Natur allein ist es möglich, daß die eine Natur drei Personen zugleich ausstatte und konstituiere. Aber auch diese Möglichkeit können wir natürlicher Weise nicht positiv einsehen oder beweisen. Nachdem wir einmal durch den unfehlbaren Glauben von der Wirklichkeit der Dreifaltigkeit überzeugt sind, müssen wir auch die widerspruchslose Möglichkeit derselben präsumieren; wir können ferner mit der ganzen Anstrengung der gläubigen Vernunft die Inkonkludenz der Gründe, mit denen man einen Widerspruch im Gegenstande unseres Glaubens dartun will, mit Bestimmtheit nachweisen. Allein ohne die Offenbarung oder abgesehen von ihr haben wir nichts, was uns für die Möglichkeit zu bürgen vermöchte.

Man könnte mir antworten, auch bei den Eigenschaften der göttlichen Natur, z. B. bei der Allgegenwart, Ewigkeit, Freiheit, können wir die Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit nicht positiv begreifen und beweisen, und doch können wir dieselben mit der natürlichen Vernunft nicht nur ahnen, sondern auch ganz bestimmt und sicher erkennen. Allein zuerst ist die Unbegreiflichkeit dieser Gegenstände nicht so tief, wie die der Dreifaltigkeit; für das Licht sowohl als das Dunkel in denselben finden sich fast immer starke Analogien in der geschaffenen Welt. Dann aber — und das ist die Hauptsache — haben wir in unserer Vernunft Gründe, welche uns zwingen, die Wirklichkeit dieser Gegenstände und damit auch die Möglichkeit anzunehmen. Gott

muß allgegenwärtig, ewig, frei sein, weil er sonst nicht die schöpferische Ursache der Welt sein könnte. Haben wir aber auch in unserer Vernunft einen notwendigen Grund, die Wirklichkeit der Dreifaltigkeit anzunehmen? Nein; das ist es eben, was wir oben als unstatthaft bewiesen haben, und was wir jetzt noch näher erklären wollen, indem wir auf die Gründe, die dafür geltend gemacht werden, eingehen.

§ 6. Negativer Nachweis der Indemonstrabilität des Geheimnisses. Kritik der Versuche, es mit der bloßen Vernunft aufzuweisen

Die Dreifaltigkeit der Personen ist in Gott *objektiv notwendig;* sie ist so notwendig wirklich, wie die göttliche Natur, die in der Tat nur in drei Personen subsistieren kann. Sie muß also auch einen notwendigen objektiven Grund haben. Aber hier kommt es nicht darauf an, ob dieser Grund objektiv vorhanden ist, sondern ob er auch für uns, subjektiv, natürlicher Weise als solcher erkennbar sei.[12] Das letztere ist es, was wir leugnen und was man uns beweisen müßte.

Wir umgehen eine Menge von Beweisen, welche in der neuern Zeit als Wunder der Wissenschaft vorgebracht worden sind, die aber, weil von grundfalschen philosophischen Prinzipien ausgehend und das Dogma von Grund aus verdrehend, hier gar nicht zur Konkurrenz zugelassen werden können. Wir halten uns bloß an diejenigen, welche auch das gesunde Auge eines aufrichtig gläubigen Christen zu bestechen imstande sind, und deren Erörterung einiges Licht auf die Natur des Dogmas sowohl, wie auf die seiner Erkennbarkeit werfen muß.

Alle diese Beweise müssen zu ihrem Ausgangspunkte die Natur Gottes nehmen, wie sie von uns aus ihren Werken erkannt wird; für die natürliche Erkenntnis Gottes gibt es kein anderes Medium. Wer dieses nicht zugibt, kann von vornherein nicht zum Beweise zugelassen werden, weil er nicht mit einem schon bekannten Prinzip den Beweis, wie es doch die Natur desselben verlangt, antreten will. Dies aber einmal vorausgesetzt, werden wir sehen, daß man beim Beweise entweder, so lange er sich gesetzmäßig fortbewegt, sich immer in einem Kreise herumdreht und die reale Dreifaltigkeit, im Widerspruche mit dem Dogma,

als bloße Momente im Entwicklungs- oder Offenbarungsprozesse der Natur darstellt, oder, wo man dem Dogma treu bleiben will, nur durch einen Sprung aus diesem Kreise herauskommt, indem man, sei es verstohlen, sei es unwillkürlich, einen Glaubenssatz hereinzieht und dadurch den Faden des Beweises abbricht.[13]

Gott, als die höchste Ursache der Welt, sagt man zuerst, muß, wie alle andern Vollkommenheiten, die wir in den Geschöpfen finden, so auch namentlich das *Leben* im höchsten und wahrsten Sinne besitzen; er muß ein lebendiger Gott, er muß das Leben selbst sein. Das Leben aber ist Bewegung von innen heraus, das Leben ist Tätigkeit im edelsten und schönsten Sinne. Wie wäre aber in Gott Bewegung anders, als in dem Prozesse, dem Hervorgehen der Personen, wie Tätigkeit ohne Produktion der Personen? Einige fügen hinzu, das Leben sei ohne eine gewisse reale Mannigfaltigkeit von Momenten, ohne Wechselbeziehung und Wechselwirkungen nicht denkbar. Gott würde daher als eine tote Monas, eine starre, unbewegliche Einheit erscheinen, wenn man ihn nicht in der Dreifaltigkeit der Personen dächte.

Wer wollte leugnen, daß die Produktion der Personen in Gott mit seiner unendlichen Lebendigkeit zusammenhänge, ja daß in ihr die Lebendigkeit Gottes in ihrer ganzen Tiefe und Fülle sich kund gebe? Wer wollte also auch leugnen, daß wir nur einen höchst unvollkommenen Begriff von der Lebendigkeit Gottes hätten, wenn wir nicht die Dreifaltigkeit der Personen erkännten? Ist doch die Zeugung auch auf geschöpflichem Gebiete der höchste Lebensakt. Aber warum? Weil es eben eine Lebens*mitteilung*, eine *Fortpflanzung des vorhandenen Lebens* ist. Der das Leben mitteilende Akt setzt in dem zeugenden Individuum schon ein Leben voraus, das nicht in der zeugenden Tätigkeit selbst besteht, das vielmehr derselben zu Grunde liegt. Auch in Gott müssen wir also ein Leben anerkennen, das nicht formell in der Produktion neuer Personen besteht, das ihr vielmehr zu Grunde liegt; ein Leben, das der Vater besitzt und dem Sohne mitteilt; ein Leben, das auch dem Hl. Geiste zukommt, obgleich er keine Person mehr produziert. Es ist das Leben der göttlichen Natur, wie diese, allen dreien göttlichen Personen gemeinschaftlich. Die göttliche Natur als solche können und müssen wir uns schon als lebendig denken, abgesehen von der Mitteilung derselben von einer Person an die andere; und nur dieses Leben der Natur

als solche ist es, was wir aus dem Begriffe Gottes als der höchsten Ursache der geschaffenen Dinge erschließen können. Die innere Mitteilbarkeit, Produktivität und Fruchtbarkeit ist eine Eigenschaft dieses Lebens, die nicht in seiner Wirksamkeit, seiner Offenbarung nach außen aufgeschlossen ist, die in seinen eigenen Tiefen verborgen liegt und daher auch nicht aus seiner äußern Offenbarung erschlossen werden kann; sie ist und bleibt für die Vernunft ein absolutes Geheimnis.

Wie falsch es ist, daß man sich in Gott das Leben nur in der Dreifaltigkeit der Personen denken könne, geht schon daraus hervor, daß im Alten Bunde Gott sich stets als einen lebendigen Gott darstellte und bezeugte, und als solcher von den Juden anerkannt und begriffen wurde, ohne daß die Dreiheit der Personen distinkt offenbart oder wenigstens von der großen Masse aufgegriffen und verstanden gewesen wäre. Das gilt auch allen denjenigen, welche behaupten, man könne gar keinen richtigen und wahren Begriff von dem wirklichen Gott haben, ohne ihn als dreipersönlich zu erkennen. Die Juden hatten den erstern ohne den zweiten. Freilich ist jener Begriff nicht adäquat und vollständig, aber darum noch keineswegs falsch; so richtig ist er, daß er als Vorstufe benutzt werden konnte für die Enthüllung des vollern und klareren Begriffes, die im Christentum stattfinden sollte. Unrichtig wird der Begriff nur dadurch, daß man ihn gegen seine Weiterführung und Fortbildung abschließt, dadurch, daß man eine Mitteilung des göttlichen Lebens an verschiedene Personen geradezu abspricht. Das taten die Juden später im Angesichte der christlichen Offenbarungsfülle, und mit ihnen die Arianer, und so mußte die Kirche ihnen gegenüber den Begriff der göttlichen Einheit als einer unbeweglichen, unmitteilbaren verdammen und ihn als einen Frevel gegen die durch die Offenbarung erkannte Fruchtbarkeit des göttlichen Lebens brandmarken.

Wie können wir aber nun das Leben der göttlichen Natur, wenn es nicht in der Produktion und der Wechselwirkung der göttlichen Personen besteht, noch erklären? Wie werden wir da noch den Begriff des Lebens als einer *innern Bewegung* festhalten können? Wenn man das Leben eine Bewegung nennt, so muß man wohl das Bild von der Sache, das Zufällige von dem Wesentlichen unterscheiden. Das Leben ist eine Tätigkeit des

lebendigen Wesens, eine Tätigkeit von innen heraus und im Innern verbleibend. Weil nun alle sichtbare Tätigkeit eben durch die Bewegung, die sie hervorbringt, sich kund gibt, weil ferner mit jeder geschaffenen Tätigkeit ein wirklicher Uebergang von der Potenz zum Akte stattfindet, oder vielmehr diese Tätigkeit nur durch einen solchen Uebergang denkbar ist, so bezeichnen wir überhaupt jede Tätigkeit als eine Bewegung und die Lebenstätigkeit als eine immanente Bewegung. Da aber in Gott kein Uebergang von der Potenz zum Akte denkbar ist, und er nichtsdestoweniger oder vielmehr gerade deshalb die lauterste und vollkommenste Tätigkeit hat, da er seine Tätigkeit selbst ist, so muß er auch das reinste und lauterste Leben haben, ja das Leben selbst sein, ohne daß in seinem Leben eine wirkliche Bewegung stattfände. Seine immanente Tätigkeit, sein Leben, weil das eines reinen Geistes, besteht im Erkennen und Wollen. Diese Erkenntnis und dieses Wollen denken wir uns als aus ihm hervorgehend nach Analogie der entsprechenden Tätigkeit der Geschöpfe; in der Wirklichkeit ist beides eins und dasselbe mit seinem Wesen. Aber so wenig seine Tätigkeit durch diese Identität aufhört, wahre Tätigkeit zu sein, so wenig hört sie auch auf, wahres Leben zu sein; vielmehr wird sie erst so vollkommen immanent und somit auch Leben im höchsten Sinne des Wortes.

Aber, höre ich hier einwerfen, eine Tätigkeit läßt sich nicht denken ohne Produkt, das aus derselben hervorgeht; folglich müssen wir auch in Gott ein Produkt der erkennenden und wollenden Tätigkeit annehmen, als Produkt der erstern das Wort, als Produkt der zweiten den Hl. Geist.

Hier steckt der Kern der ganzen Schwierigkeit, der unsere volle Aufmerksamkeit erfordert. Zuvörderst bemerke man, daß, wenn in Gott jede Tätigkeit ein von dem tätigen Subjekt verschiedenes, von ihm ausgehendes Produkt verlangt, dann auch der Sohn und der Hl. Geist, weil beide die erkennende Tätigkeit haben, ein von ihnen verschiedenes Wort aussprechen, und der Hl. Geist, weil auch er die wollende Tätigkeit hat, noch einen von ihm verschiedenen Geist aushauchen müßte. So wie es liegt, genommen, würde das Argument also nicht bloß eine Trinität, sondern eine Quinternität, ja, konsequent durchgeführt, eine unendliche Zahl von Personen in Gott beweisen. Es muß also wohl einen verborgenen Fehler haben. Aber wo ist er?

Bei den Tätigkeiten des Erkennens und Wollens im geschaffenen Geiste ist das wirkliche Erkennen und Wollen auch die *Tat*, in der die Tätigkeit abschließt. Diese Tat ist hier das wirkliche Produkt des erkennenden und wollenden Geistes und der entsprechenden Vermögen, und ist als solches auch von jenem sowohl als von diesen real verschieden. Der Akt des Erkennens und Wollens wird dem Geiste nicht von außen angetan, er wird von innen aus seiner Kraft hervorgebracht, und deshalb wird er eine Tätigkeit genannt, im Gegensatze zum Leiden. Im gewöhnlichen Leben nennt man Erkennen und Wollen gleichmäßig bald Tätigkeit, bald Akt (*actio — actus*); genauer bezeichnet aber Tätigkeit eben *das Setzen der Tat, des Aktes.*

Ohne Zweifel ist auch bei Gott Erkennen und Wollen eine Tat, ein Akt, der ihm nicht angetan wird, sondern durch ihn selbst in ihm ist. Aber dieser Akt ist nicht, wie bei uns, dadurch in ihm, daß er ihn aus sich heraus setzt, daß er in ihm eine Potenz verwirklicht. In Gott gibt es keinen Uebergang von der Potenz zum Akt; Potenz und Akt fallen in ihm zusammen. Seine Erkenntnis und sein Wollen sind eins und dasselbe mit seinem Wesen, und so sind sie eben insoweit in ihm und durch ihn, als er wesentlich sein Erkennen und sein Wollen ist. Sollte er darum weniger tätig sein, weil er die Tat nicht erst hervorzubringen braucht, sondern in so eminenter Weise sie durch sich selbst hat?

Ist diese Darlegung zu subtil, so antworten wir einfach auf die Frage: Wie ist Gott von Ewigkeit tätig, was tut er? — er schaut sich selbst und liebt sich selbst. Schauen und lieben ist aber nach unsern Begriffen immer eine Tätigkeit, abgesehen davon, ob durch das Schauen und Lieben Etwas wirklich produziert wird.

So können wir also Gott als unendlich tätig in seinem Erkennen und Wollen, namentlich in der Erkenntnis und Liebe seiner selbst auffassen, ohne darin eine reale Produktion und Prozession einzuschließen. Nichtsdestoweniger ist es wahr, daß die göttliche Erkenntniskraft und der göttliche Wille auch reale Produkte hervorbringen. Aber als solche haben wir nicht den göttlichen Erkenntnisakt, sondern das Wort, worin er sich ausspricht, nicht die Liebe, sondern den Hauch, in dem sie sich offenbart und ausgießt, zu betrachten. Es wäre also zu be-

weisen, daß die göttliche Erkenntnis sich notwendig in einem von dem Sprechenden verschiedenen Worte aussprechen, die göttliche Liebe sich notwendig in einem von dem Hauchenden verschiedenen Hauche ausströmen müsse. Hier liegt der Angelpunkt, um den sich alles dreht und auf den man doch zu wenig achtet. So muß man die Frage formulieren, wenn man sie gründlich beantworten will. Aber man braucht ihr auch nur offen ins Gesicht zu sehen, um zu erkennen, daß sie für die bloße Vernunft der Kreatur unlösbar ist. Aus den äußern Offenbarungen und Produkten Gottes erkennen wir die unendliche Weisheit, die sich in ihnen ausprägt, die ewige Liebe, die in ihnen sich ausströmt; nicht aber können wir aus ihnen die innern Offenbarungen und Produkte Gottes erkennen; wir sehen daraus nicht, daß Gott auch in seinem Innern seine Erkenntnis in einem ihm gleichen Bilde ausprägt, seine Liebe in einem persönlichen Hauche ausströmt.

Es ist auffallend, wie gerade der hl. Anselmus, welcher vor allen andern von dieser Seite die Dreifaltigkeit in Gott nicht nur erklären, sondern mit notwendigen Gründen beweisen wollte, diesen Punkt übersehen hat. Bei ihm kann man, namentlich wenn man ihn mit dem hl. Thomas vergleicht, den Fehler, der hier gewöhnlich begangen wird, am deutlichsten erkennen. Mit unvergleichlicher Präzision und Schärfe entwickelt er in den ersten Kapiteln seines Monologiums den Gang der natürlichen Erkenntnis Gottes aus den Geschöpfen. Er zeigt, daß wir uns Gott als die einfachste und vollkommenste Substanz denken müssen, die mit Erkenntnis und Liebe begabt oder vielmehr ihre Erkenntnis und Liebe selbst sei. Er behauptet nicht, daß das *Verbum* formell die göttliche Weisheit sei, sonst wäre ja der Vater weise durch den Sohn, was er ausdrücklich in Abrede stellt. Aber er beweist auch mit keiner Silbe, daß man sich die göttliche Weisheit und Erkenntnis nicht denken könne ohne ein aus ihr hervorgehendes Wort, welches dem ursprünglichen Inhaber derselben als Produkt gegenüberträte. Er macht also hier einen Sprung, indem er aus dem Glauben die Idee einer realen Produktion des Erkenntniswortes hinzunimmt.[14] Der hl. Thomas hat in seiner Summa diesen Fehler deutlich erkannt und sorgfältig gemieden. Er entwickelt mit rein philosophischen Argumenten alles, was sich auf die Natur Gottes, sowie auch auf

seine Erkenntnis und Liebe bezieht. Sobald er aber zur Trinität übergeht, nimmt er ausdrücklich aus der übernatürlichen Offenbarung die Idee der Ausgänge und Produktionen auf,[15] und dann argumentiert er auf dieselbe Weise, wie Anselmus, weiter, um die ganze Lehre von der Trinität zu entwickeln.

Ganz ähnlich, wie mit dem Verfahren des hl. Anselmus, verhält es sich mit den neuern Konstruktionen der Trinität *aus dem göttlichen Selbstbewußtsein.* Es ist am Ende auch dasselbe Verfahren, nur in andern Ausdrücken. Man sagt, indem Gott sich seiner selbst bewußt ist, sich selbst denkt und erkennt, stellt er sich seinen Gedanken gegenüber; dieser Gedanke muß ebenfalls persönlich sein, weil alles, was in Gott ist, Gott selber ist; ebenso muß die Liebe, durch welche Gott sich selbst und seine Erkenntnis umfängt, eine persönliche sein aus demselben Grunde; und so haben wir in Gott drei Persönlichkeiten oder Personen. Wenn das Argument auch noch in andern Formen vorgebracht wird, so kann diese doch für alle gelten; jedenfalls ist keine andere besser oder glücklicher.

Wenn man z. B. sagen wollte, im Selbstbewußtsein erscheint Gott als Subjekt und Objekt; beides, Subjekt und Objekt, muß in Gott eine Person sein, folglich haben wir zwei Personen: so ist das offenbar höchst ungereimt; denn darin gerade besteht das Selbstbewußtsein, daß eine und dieselbe Person sich zum Objekte ihrer Erkenntnis macht; im Selbstbewußtsein stellt man nicht einen andern, sondern sich selbst sich gegenüber.

Kehren wir also zu der vorgelegten Form zurück. In Gott muß sein Gedanke von sich selbst und seine Liebe zu sich selbst persönlich sein; aber warum und wiefern? Weil der Gedanke eine andere Person ist als der Denkende und Gedachte, die Liebe eine andere Person als der Liebende und der Geliebte? Das wäre eben zu beweisen, und der Beweis, den man dafür anführt, beweist gerade das Gegenteil. Der Gedanke und die Liebe müssen in Gott persönlich sein, weil sie kein Akzidens der göttlichen Substanz, weil sie diese selbst ist. Wohl; dann sind sie aber eben auch real Eins mit der erkennenden und liebenden Person, und sind nur persönlich in und durch die Persönlichkeit dieser Person, nicht als wenn sie andere, von dieser verschiedene Personen konstituierten.[16]

Nichtsdestoweniger ist das göttliche Selbstbewußtsein der

Trinität der Personen nicht fremd. Indem der Vater sich selbst erkennt, stellt er sich den Sohn gegenüber, als den Ausdruck dieser Selbsterkenntnis und das Bild ihres Objektes; und indem er und der Sohn sich gegenseitig lieben, sucht diese Liebe im Hl. Geiste ihr Band und ihren Ausdruck. Aber diese Produktivität im Prozesse des göttlichen Selbstbewußtseins ist es eben, was wir weder aus der Natur des Selbstbewußtseins überhaupt, noch aus der des göttlichen insbesondere, soweit sie uns durch die Vernunft bekannt wird, je ableiten können.

§ 7. Fortsetzung der Kritik

Die bisher angeführten Beweisversuche gingen alle von der göttlichen Natur aus, wie wir sie aus den Geschöpfen erkennen; alle miteinander mußten sie an der Klippe scheitern, daß sich aus der göttlichen Natur nichts anderes ableiten läßt, als das, was zu ihrer Konstitution oder Entwicklung gehört. Die Personen hingegen konstituieren nicht die Natur, sie besitzen dieselbe; und die Produktion der Personen ist keine Entwicklung der göttlichen Natur, welche überhaupt keiner eigentlichen Entwicklung fähig ist, sondern eine *Mitteilung* der fertigen, vollendeten, einfachen Natur an verschiedene Subjekte. Weit mehr entsprechen daher der dogmatischen Auffassung der Dreifaltigkeit diejenigen Argumente, welche *direkt die Notwendigkeit einer solchen Mitteilung der Natur darzutun suchen,* obgleich auch diese um kein Haar mehr beweisen, als die früheren.[17]

So sagt man, es sei *eine große Vollkommenheit* in den Geschöpfen, daß sie ihre Natur mitteilen können; diese Vollkommenheit dürfe also auch in Gott nicht fehlen, weil er als die Ursache der Kreatur alle Vollkommenheiten derselben im reichsten Maße und in reinster Form besitze. Man glaubt sogar hier auf das Zeugnis Gottes selbst sich beziehen zu können, der gesagt hat: „Ich, der ich andere gebären mache, soll selbst nicht gebären können?“[18] — Das wäre alles gut gesagt, wenn wir nur mit der Vernunft beweisen könnten, daß überhaupt die Unendlichkeit und Einfachheit Gottes eine Mitteilung seiner Natur zuließe. Bei den Geschöpfen geschieht die Mitteilung der Natur nicht ohne Vervielfältigung derselben. Die göttliche Natur kann nicht vervielfältigt werden; ob aber eine Mitteilung ohne Ver-

vielfältigung in Gott zulässig sei und keine Unvollkommenheit involviere, wissen wir nicht durch unsere Vernunft, können also auch nicht behaupten, daß sie wirklich stattfinde. Was aber die Worte: „Ich, der ich andere gebären mache, soll selbst nicht gebären können?“ betrifft, so braucht man dieselben nicht notwendig auf die innere Zeugung Gottes zu beziehen. Der Kontext weist vielmehr darauf hin, daß Gott in bezug auf geschaffene Wesen sich selbst eine ähnliche, ja eine größere Fruchtbarkeit vindiziert, als diejenige ist, die er andern gegeben hat. Doch gesetzt, sie bezögen sich auf die Fruchtbarkeit Gottes nach innen, wie sie auch von einigen Vätern zur Verteidigung der Trinität in Anspruch genommen wurden: so diene sie im Munde Gottes oder vom Standpunkte seiner Offenbarung zur Verteidigung, nicht zum Beweise der Wirklichkeit der ewigen Zeugung. Denn wenn Gott den Geschöpfen eine so große Fruchtbarkeit geschenkt hat, so darf man auch ihm selbst eine innere Fruchtbarkeit nicht absprechen, solange man nicht die Unmitteilbarkeit der göttlichen Natur bewiesen hat; namentlich wäre es ein Frevel im Angesichte der Offenbarung, dieselbe noch leugnen zu wollen.

Mit diesem Argumente verwandt ist das des Richard von St. Victor und anderer, welche meinen, man würde Gott als *ohnmächtig* oder wenigstens *nicht als unendlich mächtig denken*, wenn man ihm nicht die Macht beilegte, seine Natur mitzuteilen; als ohnmächtig, weil er nicht alles Denkbare tun könnte — nicht als unendlich mächtig, weil seine Macht nach außen kein unendliches Produkt hervorbringen kann; wenn sie also auch nach innen kein solches Produkt hervorbrächte, würde sie überhaupt keines hervorbringen können. — Freilich kann die Vernunft erkennen, daß Gott, als das Sein selbst und die Quelle alles Seins, alles Denkbare müsse verwirklichen können. Aber weiß sie aus sich selbst ebenso sicher, daß die Mitteilung der göttlichen Natur etwas Denkbares, keinen Widerspruch Involvierendes sei? Und die Macht Gottes sollte nicht als eine unendliche erscheinen, wenn sie nicht ein unendliches Produkt hervorbrächte? Aber woher weiß die bloße Vernunft, daß die Macht Gottes in diesem Sinne unendlich sein müsse? Sie erkennt die Macht Gottes nur aus seinen äußern Werken und hat bloß das Recht, sie unendlich zu nennen, insofern sie auf eine Weise wirkt, wie keine endliche

Ursache, durch Schöpfung nämlich, und dazu in einem Umfange wirkt, der keine andern Grenzen kennt, als die der Möglichkeit und Denkbarkeit. Um die Unendlichkeit der Macht auch auf ein unendliches Produkt auszudehnen, müßte sie eben wissen, daß ein solches Produkt kein Unding sei.

Wenn die Vernunft wirklich nachweisen könnte, daß Gott die Macht haben müsse, seine Natur mitzuteilen, so wäre nichts Weiteres erforderlich, um darzutun, daß diese Mitteilung auch wirklich und notwendig statthabe. Denn da alles, was sich auf das Innere Gottes bezieht, notwendig ist, so müßte auch diese Macht notwendig ihr Produkt setzen; sonst käme etwas Zufälliges in Gott hinein. Da jedoch die Vernunft jene Macht nicht nachweisen kann, so haben auch alle andern Argumente, welche die Verwirklichung derselben postulieren, keinen Boden.

Wie die Macht eine Produktion möglich macht, so ist es die *Güte* in ihren verschiedenen Formen, welche zur Verwirklichung des Möglichen antreibt oder anzieht.

Zunächst liegt uns hier die Güte als *mitteilend. Bonum est communicativum, diffusivum sui,* sagt ein tiefsinniges, lange bewährtes Wort der Theologen. Das Gute strebt danach, sich soviel als möglich auszugießen und mitzuteilen. Da nun Gott unendlich gut und notwendig gut ist, da er die Güte selbst ist, so muß er auch notwendig sich in der höchsten und vollkommensten Weise mitteilen. Die vollkommenste Weise der Mitteilung ist aber nur die der göttlichen Substanz und Natur an andere Hypostasen. So reden der hl. Bonaventura,[19] Richard von St. Victor — die übrigens hier nicht eigentlich vom Standpunkt der Vernunft argumentieren, sondern bloß den Inhalt des Glaubens von seiner Lichtseite erklären.[20] — Von dieser allgemeinen Idee der Mitteilung bis zur genauen Bestimmung der Mitteilung an zwei bestimmte Personen ist immer noch ein weiter Weg; doch ließe sich diese Lücke vielleicht durch Hinzunahme anderer Momente ergänzen, wenn nur das Prinzip feststände. Aber was sagen wir zu dem Prinzip? Werden wir leugnen, daß Gott unendlich gut sei? Das sei ferne. Werden wir leugnen, daß die Vernunft Gott als unendlich gut erkennen kann? Auch das nicht. Aber wir leugnen, daß die Vernunft die Güte Gottes von der Seite erkennt, welche sie als die Quelle und die Form der substanziellen Mitteilung seines Wesens erscheinen läßt. Sie be-

weist, daß Gott unendlich gut ist in dem Sinne, daß er alle denkbaren Vollkommenheiten in sich umschließt, daß er diese Vollkommenheiten mit unendlicher Liebe umfängt und infolge dieser Liebe auch geneigt ist, dieselben mitzuteilen und zu offenbaren. Aber mit Bestimmtheit kann sie dieses Streben nach Mitteilung nur auf solche Arten derselben ausdehnen, die sie als möglich erkennt. Da dies nun inbezug auf die substanzielle Mitteilung nicht der Fall ist, so vermag die Vernunft auch nicht die unendliche Güte Gottes gerade in diese Mitteilung zu setzen, ebensowenig, als sie berechtigt ist, die Allmacht Gottes darauf zu beziehen. Auch so mag sie noch immer Gott unendlich gut nennen, weil sie im allgemeinen weiß, daß er alles erdenkliche Gute besitzt und die unerschöpfliche Quelle alles Guten außer ihm ist. Und da sie eben die Güte Gottes nicht in sich selbst schaut, so mag sie auch und muß sogar voraussetzen und ahnen, daß in deren Schoße noch unermeßliche, ungekannte Schätze der Güte und Liebe verborgen liegen, muß aber auf deren Erforschung gerade um so mehr verzichten, je mehr sie von der Unendlichkeit der göttlichen Güte überzeugt ist.

Nicht besser zieht der Beweis, wenn man die Güte Gottes nicht als mitteilende, hingebende, sondern *als besitzende, genießende Liebe* betrachtet, oder die unendliche Seligkeit Gottes ins Auge faßt. Richard von St. Victor meint, die unendliche Seligkeit Gottes ließe sich von uns nicht denken, wenn Gott in seiner Seligkeit keine Mitgenossen hätte; es würde ihr das fehlen, was die feinste Würze jedes Glückes ausmacht, das Bewußtsein, andere zu lieben und von ihnen geliebt zu werden und seine Freude mit ihnen teilen zu können. Daher verlangt er in Gott eine liebende Person, eine andere, die der würdige Gegenstand der Liebe der erstern, und eine dritte, die als Mitgeliebter (*condilectus*) in diesem Bunde der Dritte sein soll. — Ich will nicht sagen, daß dieses Argument nichts beweist; es enthält eine tiefe Wahrheit, wie ich gleich näher erklären werde. Vom Standpunkte der natürlichen Vernunft aus beweist es jedenfalls nichts. Die Vernunft erkennt freilich, daß Gott, als das absolute Wesen, sich selbst genügen und absolut selig sein müsse. Aber eben dann, wenn Gott sich selbst genügen soll, wenn er selig sein muß im Besitze und Genusse des unendlichen Gutes, der göttlichen Wesenheit, wird dann die Vernunft es noch nötig fin-

den, ihm auch Genossen in diesem Besitze zu geben? Die Geschöpfe suchen Mitgenossen, weil sie sich eben nicht selbst genügen, der Ergänzung und Teilnahme von seiten anderer bedürfen, und so muß man gerade aus der absoluten Selbstgenügsamkeit Gottes zu schließen geneigt sein, daß er keiner Mitgenossen bedürfe. Und in der Tat *bedarf* Gott keiner Ergänzung seiner Seligkeit durch eine andere Person; jede göttliche Person ist unendlich selig durch die Fülle der göttlichen Natur, die sie besitzt und die in allen Personen gleich ist. Nicht die Beschränktheit einer Person, sondern der Ueberfluß ihres Reichtums verlangt den Mitbesitz und Mitgenuß anderer Personen, und gerade deshalb, weil sich der Reichtum einer Person im Mitbesitze und Mitgenusse der andern kundgibt, genießt sie auch ihren Reichtum erst in seiner ganzen Fülle in und mit den andern Personen. Man müßte also eigentlich beweisen, daß der Reichtum Gottes, in dessen Genuß er seine unendliche Seligkeit findet, Mitbesitzer zuläßt und verlangt; sonst wird durch die Notwendigkeit der Ergänzung der Personen die unendliche Seligkeit derselben auf Kosten der Unendlichkeit jeder einzelnen in Anspruch genommen. Dieser Beweis fiele aber in den andern zurück, daß die unendliche Vollkommenheit Gottes die Mehrheit der Personen verlange, ein Beweis, der nach allem Gesagten nicht hergestellt werden kann.

Und doch habe ich eben bemerkt, daß dieses Argument, wie auch die zunächst vorhergehenden, Etwas beweist. Es beweist, nachdem der Glaube uns über die Wirklichkeit der Trinität belehrt hat, daß eben die lieblichste Würze der göttlichen Seligkeit, das zarteste Werk der göttlichen Güte und Liebe, der erhabenste Beweis der göttlichen Macht dem auf sein eigenes Licht angewiesenen Auge der Vernunft immer und ewig verborgen und unzugänglich sind und bleiben. Diese Argumente beweisen, daß, wenn sonst die Mitteilung der göttlichen Natur möglich ist, in derselben die göttliche Macht und Vollkommenheit, Güte und Seligkeit in einer Größe und Herrlichkeit erscheint, die man eine Unendlichkeit in der zweiten Potenz nennen könnte, und die um so mehr unsere Bewunderung verdient, je weniger die Vernunft aus ihrem mehr äußern, einseitigen, negativen Begriffe der Unendlichkeit der göttlichen Natur zu diesem innerlichen allseitigen, vollen Begriffe des dreifaltigen Gottes vordringen konnte.

Der hl. Thomas bemerkt [21] über diese Argumente in seiner bündigen Kürze: die in ihnen enthaltenen Bemerkungen träfen bei Gott zu und bestätigten den Glauben an die Dreifaltigkeit, wenn dieser selbst ihnen als Wurzel und Basis zu Grunde gelegt würde, d. h., wenn man die Möglichkeit und Wirklichkeit der Dreifaltigkeit annähme und dann durch diese Bemerkungen zeigte, wie sehr sich in dieser Wahrheit die Größe und Unendlichkeit der göttlichen Macht, Güte und Seligkeit kundgebe; aber die Wurzel selbst könnten sie nicht beweisen, weil nämlich alle diese Gründe voraussetzen, daß die Dreifaltigkeit in Gott als zulässig und möglich erkannt werde, was nur dadurch geschieht, daß die Offenbarung uns dieselbe als wirklich darstellt.

Und in der Tat sind alle jene Bemerkungen nichts anderes als Blüten, welche eine aufmerksame Betrachtung des durch den Glauben gegebenen Dogmas aus ihm wie aus einer Wurzel hervorlockt, um die ganze Schönheit und Herrlichkeit desselben vor unsern Augen zu entfalten; sie sind eben nur eine Entwicklung der gegebenen Idee des Dogmas, die nur dazu dient, uns mit dem Inhalt desselben vertraut und befreundet zu machen. Aber sie können uns nicht von der Wirklichkeit ihres Inhaltes überzeugen, wenn derselbe nicht als wirklich gegeben und angenommen ist; sie können das ebensowenig, als die Blüten die Wurzel zu tragen vermögen, aus der sie entsprossen sind. Da wir jedoch in der Regel den Gehalt und Wert einer Wurzel nach ihren Blüten schätzen, so kann auch hier ein Ungläubiger, in dem das Dogma noch nicht festen Fuß gefaßt, durch den Anblick seiner herrlichen Blüten eingeladen werden, dasselbe durch den Glauben in seiner Seele Wurzel schlagen zu lassen und so den Schatz, dessen Schönheit er bewunderte, sich wirklich zu eigen zu machen. Nimmt man den Glauben nicht als Wurzel an und will auf rein rationellem Wege die Trinität deduzieren, so muß man den natürlichen Gottesbegriff zur Wurzel nehmen; dann darf man aber auch die Macht, Vollkommenheit, Güte und Seligkeit Gottes nur als Blüten dieser Wurzel betrachten, d. h. insofern es Momente und Eigenschaften der schöpferischen Natur Gottes als solcher sind, nicht insofern sie als Momente eines Prozesses auftreten, wodurch diese Natur selbst mitgeteilt wird.[22]

Unser zu Anfang geführter Beweis für die Indemonstrabilität der Dreiheit der göttlichen Person hat sich also auch bei der

Umschau über die verschiedenen rationellen Beweisverfahren, die durch die Tat unsere Theorie umstoßen sollten, entschieden bewährt, indem alle diese Verfahren, um zum Ziele zu kommen, entweder irrationell werden müssen durch Fehlschlüsse, oder überrationell durch Hinzunahme von Glaubenswahrheiten. Und zwar sind die für unsern Satz sprechenden Gründe der Art, daß wir hinzufügen können, sie gelten nicht bloß für uns Menschen, sondern überhaupt für jeden geschaffenen Geist, also auch für die Engel. Auch die Engel erkennen Gott natürlicher Weise nur aus seinen Werken, wenngleich sie diese, und somit auch Gott, ungleich vollkommener erkennen, als wir Menschen, und wir haben eben bewiesen, daß die Dreifaltigkeit Gottes aus seinen Werken nicht erkannt werden könne. Die Theologen streiten noch darüber, ob nicht aus gewissen übernatürlichen Werken Gottes, die aber wiederum dem natürlichen Auge des geschaffenen Geistes nicht zugänglich sind, die Trinität erkannt werden könne. Im allgemeinen ist zu sagen, die Trinität könne nicht aus einem geschaffenen Gegenstande erschaut oder erschlossen, sondern nur in sich selbst geschaut werden durch die unmittelbare Anschauung Gottes, die für jeden geschaffenen Geist absolut übernatürlich ist. Umso mehr sind also wir Menschen der Gnade Gottes zum Dank verpflichtet, daß er uns dieses unerforschliche Geheimnis, zu dem selbst die Engel nicht vorzudringen vermochten, so gütig und liebevoll geoffenbart hat.

§ 8. Grund der Indemonstrabilität: die Uebernatürlichkeit des Mysteriums, zugleich Grund der Unbegreiflichkeit.

Wie in der Einleitung bemerkt wurde, liegt im allgemeinen der Grund der Verborgenheit der Mysterien eben in ihrer übergroßen Erhabenheit, mit Einem Worte: in ihrer *Uebernatürlichkeit.* Nur das Natürliche ist der eigentliche Gegenstand der natürlichen, rationellen Erkenntnis; das Uebernatürliche ist eben darum auch schon superrational.

Worein werden wir aber bei der Trinität die Uebernatürlichkeit setzen, welche ihre Superrationalität begründet? Die Sache hat ihre Schwierigkeit. Nennen wir die Trinität übernatürlich in bezug auf die Natur Gottes? Aber die göttliche Natur ist die höchste; über sie hinaus gibt es nichts Höheres, und zudem sind

die drei göttlichen Personen real Eins mit dieser Natur. Nennen wir sie übernatürlich in bezug auf die geschaffene Natur? Aber ist für diese nicht auch die göttliche Natur übernatürlich, und darum doch kein absolutes Mysterium, da sie ja durch die natürliche Vernunft der Geschöpfe erkennbar ist?

Wir nennen die Trinität übernatürlich in beiden Beziehungen, in Rücksicht auf die göttliche Natur sowohl, als auf die geschaffene; in welchem Sinne und mit welchem Rechte, müssen wir näher erklären.

Wir beginnen mit der Rücksicht *auf die geschaffene Natur;* denn gewöhnlich, und auch sachgemäß, wird etwas als übernatürlich betrachtet, insofern es über der geschaffenen Natur steht. Auch die göttliche Natur steht unendlich hoch über der geschaffenen, so hoch, daß sie, wie sie in sich ist, ebensowenig wie die Trinität aus derselben erkannt werden kann. Aber durch seine Natur und deren Tätigkeit steht Gott in Beziehung und Verbindung mit der geschaffenen Natur, als deren Schöpfer, Erhalter und Leiter; die geschaffene Natur kann ohne ihre Beziehung zur göttlichen gar nicht gedacht und erklärt werden, und deshalb bildet die letztere den Grund- und Schlußstein, sowie das Zentrum der natürlichen Ordnung der geschaffenen Naturen. Durch die trinitarischen Verhältnisse und die trinitarische Tätigkeit hingegen steht Gott nicht in Beziehung zu den geschaffenen Naturen; denn die Personen wirken nach außen nicht in ihrem persönlichen, individuellen Charakter, sondern bloß durch die ihnen gemeinsame Natur; ihre hypostatischen Verhältnisse und Tätigkeiten verlaufen zwischen ihnen selbst und bilden eine in sich abgeschlossene Ordnung, über alle Verbindung mit der geschaffenen natürlichen Ordnung der Dinge hinausgehoben. Seiner Natur nach tritt also Gott, wenngleich als ein exemptes, dominierendes Glied, in die natürliche Ordnung der Dinge ein, während er als Dreifaltiger außer und über ihr stehen bleibt. In diesem Sinne nennen wir die göttliche Natur eine natürliche, die Trinität eine übernatürliche Wahrheit; jene ist eine natürliche, als natürlicher Weise erkennbar, und zwar deshalb und insofern erkennbar, weil und sofern sie in Beziehung zu der geschaffenen Natur als solcher tritt; diese ist eine übernatürliche Wahrheit, als nur auf übernatürliche Weise erkennbar, und zwar deshalb nur auf diese Weise erkennbar, weil sie über

jeder Beziehung zur geschaffenen Natur steht. Wie sie an sich ist in der Einheit mit der Trinität, in ihrer Wesenheit und Subsistenz, ist aber auch die göttliche Natur eine übernatürliche Wahrheit und wird so nur durch die übernatürliche Anschauung Gottes erkannt.

Können wir aber nun auch ebenso sagen, daß die Trinität übernatürlich sei *in bezug auf die göttliche Natur?* Uebernatürlich in dem Sinne, als wenn sie eine eigene, höhere Realität enthielte, die über die Realität der göttlichen Natur hinausragte, kann sie, wie oben schon bemerkt, offenbar nicht sein; das widerspräche der Einfachheit Gottes und der Unendlichkeit seiner Natur, welche mit den Personen eine höchste Realität, *una summa res*, sein muß. Aber diese eine, höchste Realität müssen wir wegen ihres unendlichen Reichtums und unserer beschränkten Auffassungskraft, die uns nicht erlaubt, sie mit Einem Blicke zu erschöpfen, von verschiedenen Seiten betrachten. So müssen wir schon vom Standpunkte der Vernunft die *eine* Vollkommenheit der göttlichen Natur, um uns ihren Reichtum zu verdeutlichen, in verschiedene Vollkommenheiten zerlegen, wie wir den reinen Sonnenstrahl, um den ganzen Gehalt desselben deutlich zu erkennen, durch das Prisma in verschiedenfarbige Strahlen auflösen. Um so mehr muß diese *eine* höchste Realität uns von verschiedenen Seiten erscheinen, wenn wir sie einerseits im Lichte der Vernunft, andererseits im Lichte der Offenbarung betrachten, und so kann es geschehen, muß es sogar natürlicher Weise geschehen, daß die Eine göttliche Vollkommenheit uns im letztern Falle von einer ungleich herrlichern, erhabenern Seite erscheint, als im ersten. Wenn wir also sagen, die Dreifaltigkeit der Personen sei übernatürlich in bezug auf die göttliche Natur, also etwas Höheres als diese, so kann das nicht heißen: die Trinität sei eine eigene, höhere Realität; es soll heißen: in der Trinität erscheint Gott von einer höhern Seite, in einer höhern Vollkommenheit, als er bloß seiner Natur nach betrachtet erscheint, und folglich hat der auf übernatürliche Weise von Gott gewonnene Begriff nicht eine andere, höhere Realität zum Gegenstande, als der natürliche, sondern stellt denselben Gegenstand von einer höhern Seite dar.

Und in der Tat, der natürliche Begriff Gottes stellt uns bloß die göttliche Natur dar, ohne ihre Mitteilbarkeit und Fruchtbar-

keit; er zeigt uns Gott in derjenigen Macht und Güte, welche notwendig ist, um alles außer ihm hervorzubringen; er zeigt ihn bloß als die unendliche Ursache des Endlichen. Der Offenbarungsbegriff hingegen zeigt uns Gott den Vater als Prinzip des gleichfalls unendlichen Sohnes, und mit dem Sohne als Prinzip des ebenfalls unendlichen Geistes. Jener stellt Gott bloß vor, insofern er den Kreaturen eine endliche Natur mitteilt, dieser, insofern er dem Sohne und dem Hl. Geiste seine eigene unendliche Natur mitteilt. Wie nun die Produkte der trinitarischen Tätigkeit unendlich hoch über den Produkten der nach außen gerichteten Tätigkeit der göttlichen Natur, über den geschaffenen Naturen, stehen: so muß auch Gott als Prinzip der ersten als unendlich vollkommener erscheinen, denn als Prinzip der zweiten. Der Begriff der Trinität enthüllt uns somit eine Vollkommenheit, welche in dem rein vernünftigen Begriffe der göttlichen Natur nicht eingeschlossen ist, sondern sehr hoch über denselben hinausliegt. Der Inhalt des ersten, der trinitarische Prozeß, ist weit höher als der des zweiten, die göttliche Natur, also insofern in bezug auf diese übernatürlich; und gerade deshalb, weil er auf solche Weise übernatürlich ist, kann er aus der Natur nicht erschlossen werden, ist also auch superrational, während die göttliche Natur selbst, nicht zwar in ihrer Einheit mit der Trinität, wohl aber in ihrem Bezuge auf die geschaffene Natur, rational und natürlicherweise erkennbar ist.

Die Superrationalität der Mysterien schließt aber, nach der in der Einleitung gegebenen Erklärung, nebst der Unerreichbarkeit der Wirklichkeit auch die Unerfaßlichkeit, *Unbegreiflichkeit* des Inhaltes in sich. Die letztere folgt ohne weiteres mit jener aus demselben objektiven Grunde, aus der Uebernatürlichkeit des Mysteriums. Wie sich die Dreifaltigkeit der Personen in bezug auf die Erkennbarkeit ihres Daseins wesentlich von der göttlichen Natur als solcher unterscheidet, so muß auch die Unbegreiflichkeit ihres Inhaltes eine wesentlich andere sein.

Auch die göttliche Natur als solche ist unbegreiflich, denn aus ihren Werken wird sie nur sehr unvollkommen und äußerlich erkannt. Gleichwohl prägt sie sich selbst und ihre Eigenschaften in ihren Werken aus, und das Kausalitätsprinzip bietet uns ein Mittel, mit Hilfe dessen wir aus dem Spiegel ihrer Werke ein Bild, einen Begriff von ihr bilden können. Oder mit andern

Worten, auch bei der Vorstellung der göttlichen Natur müssen unsere Begriffe, die wir von den geschaffenen Naturen abziehen, verklärt und gehoben werden; aber diese Verklärung und Erhebung geschieht hier durch ein der Vernunft selbst innewohnendes Licht vermittels des Prinzips der Kausalität, wodurch uns Gott als das, wenngleich unerreichte, Ideal der geschaffenen Naturen erscheint, wodurch seine unsichtbaren Vollkommenheiten in gewissem Sinne in seinen Werken geschaut werden.

Bei der Auffassung der Trinität hingegen sind unsere natürlichen Begriffe noch weit unzureichender, weil dieser Gegenstand für uns noch weit höher liegt, als die göttliche Natur; unsere Begriffe müssen also hier noch weit mehr verklärt und gehoben werden, und überdies verläßt uns dabei das verklärende Licht, das Prinzip der Kausalität, da die Trinität als solche sich in der Kreatur nicht abspiegelt, und zwar deshalb nicht abspiegelt, weil sie als solche auch nicht die Ursache der Kreatur ist. In Ermangelung dieses innern Lichtes müssen wir also nach Maßgabe der im Glauben angenommenen göttlichen Offenbarung unsere natürlichen Begriffe für die Auffassung dieses erhabenen Gegenstandes umformen und verklären, und da ist es denn ganz natürlich, daß unsere Vorstellungen und Begriffe von der Trinität einen weit höhern Grad von Dunkelheit haben, als die Begriffe von der göttlichen Natur und ihren Eigenschaften.

Kurz, die Dreifaltigkeit und die Natur in Gott sind insofern beiderseits für uns unbegreiflich, als wir den Inhalt beider nicht durch Begriffe, die wir aus ihrer Anschauung gewinnen (*per conceptus proprios*), sondern bloß durch analoge Begriffe, die wir von andern Dingen auf sie übertragen, uns vorstellen können. Aber bei der Natur sehen wir die innere Verbindung zwischen dem Gebiete, woraus wir die Begriffe nehmen, und dem andern, worauf wir sie übertragen; wir *schauen durch das eine Gebiet in das andere hinein.* Bei der Dreifaltigkeit fehlt diese lichte Verbindung und die Gebiete liegen überdies, auch was ihre Aehnlichkeit angeht, noch weiter auseinander; folglich ist die Analogie hier zugleich dunkler und schwächer, als im ersten Falle, sind unsere Begriffe weniger adäquat und anschaulich, auch wenn mit Hilfe der Offenbarung ihr analogischer Wert von uns genau bestimmt ist.

Diese Unbegreiflichkeit der Trinität bringt es mit sich, daß

wir auch die innere Einheit und den Zusammenhang zwischen den einzelnen durch unsere Begriffe vorgestellten Momenten nur sehr unvollkommen zu durchschauen vermögen, und daß uns sogar zuweilen die einzelnen Momente als miteinander unverträglich, einander widersprechend vorkommen. *Die Superrationalität birgt eine scheinbare Irrationalität in ihrem Schoße.*

Auch bei der göttlichen Natur sehen wir nicht ein, wie die einzelnen Vollkommenheiten und Tätigkeiten, die wir uns an ihr vorstellen, in einer absolut einfachen Vollkommenheit und Tätigkeit vereinigt sein können. Wohl aber sehen wir ein, daß die absolute und unendliche göttliche Vollkommenheit sie alle in einer einfachen Realität beschließen *müsse*. Bei der Trinität hingegen wird eben diese Absolutheit und Unendlichkeit in Verbindung mit der Einfachheit der Grund eines scheinbaren Widerspruches zwischen der Dreiheit der Personen und der Einheit des Wesens. Die Absolutheit und Unendlichkeit der Personen scheint der Bedingtheit einer Person durch die andere zu widersprechen, da jede Bedingtheit nach unsern Begriffen Abhängigkeit und Unterordnung involviert; und wenn wir auch noch eben dazu gelangen, die Fülle unendlicher Vollkommenheit, als in einer einfachen Realität existierend, in einem Subjekte denkbar zu finden, so ist es doch ungleich schwerer, dieselbe als identisch zu denken mit drei untereinander verschiedenen Subjekten, welche dieselbe, jedes in seiner eigentümlichen Weise, besitzen sollen. Denn im ersten Falle brauchen die Unterschiede, die wir bei Gott in einem und demselben Subjekte machen, keinen realen Unterschied zu begründen; der Unterschied zwischen Wesen und Person muß aber einen solchen begründen zwischen den Personen untereinander, und scheint daher selbst dann ein realer sein zu müssen, wenn alle übrigen keine sind.

So scheint gerade das Licht unseres vernünftigen Begriffes von der göttlichen Natur die Denkbarkeit der Trinität auszuschließen und ihren Inhalt zu verdunkeln, zu verwirren. Die Undenkbarkeit der Trinität ist daher eine spezifisch andere und höhere, als die der göttlichen Natur, obgleich damit nicht gesagt ist, daß ihr Dunkel in keiner Weise sich erhellen, ihre anscheinende Verworrenheit in keiner Weise sich entwirren lasse. Denn daraus, *daß etwas nicht absolut denkbar ist, folgt nicht, daß es absolut undenkbar ist.*

Die Unvorstellbarkeit der Momente eines Objektes und die Undenkbarkeit ihrer Eintracht und Einheit bilden zusammen die Unbegreiflichkeit seines Inhaltes. Es ist klar, daß die Lehre von der Trinität in beiden Beziehungen eine eminente Unbegreiflichkeit und damit in ihrem Inhalte eine Dunkelheit besitzt, die der Unerforschlichkeit ihrer Wirklichkeit entspricht.

Kommen wir also zum Schlusse: Die Dreifaltigkeit der Personen ist wegen ihrer absolut übernatürlichen Erhabenheit für die natürliche Erkenntnis jeder Kreatur verborgen, d. h. ohne den Glauben an die Offenbarung Gottes überhaupt nicht erkennbar und auch für den Gläubigen in einem besonders hohen, im höchsten Sinne unbegreiflich: sie ist also ein Mysterium im wahrsten, höchsten und schönsten Sinne des Wortes.[38]

B. DIE LICHTSEITE DES MYSTERIUMS. SYSTEMATISCHE ENTWICKLUNG DESSELBEN AUF DER BASIS DES GLAUBENS

§ 9. Der Uebergang aus der Dunkelheit zum Lichte

Doch es ist Zeit, daß wir in die Dunkelheit, die wir unserer Vernunft so lange und umständlich zum Bewußtsein zu bringen suchten, auch einiges Licht hineintragen. Wie mit Gewalt haben wir die Vernunft zurückzudrängen gesucht, wo sie mit kühnem Wurfe, wie mit Leuchtkugeln, das Dunkel der Nacht durchbrechen wollte. Wir taten das wahrlich nicht, als wenn wir die Nacht liebten, als wenn wir nicht sehnlichst dieselbe gelichtet wünschten. Wir wollten zeigen, daß die Nacht, welche unser Mysterium umgibt, zu dicht ist, als daß sie durch eine irdische Fackel erhellt werden könnte, und daß wir deshalb ein himmlisches Licht herbeiwünschen müssen, welches dieselbe, wenn auch nicht in den hellen Tag, so doch in ein heiteres, tröstliches, ahnungsvolles Morgenrot verwandle. Wir fürchteten, die irdische Fackel möchte uns den Gegenstand unserer Sehnsucht nicht in seiner wahren Gestalt zeigen, sondern ein Trugbild an seine Stelle setzen; denn in der Tat sind alle Vernunftbeweise für die Trinität entweder gar keine Beweise, oder wenn sie etwas beweisen, beweisen sie etwas anderes als die wirkliche Trinität. Im besten Falle blenden sie uns so, daß wir die Glaubenserkenntnis für Vernunfterkenntnis nehmen, das, was uns im

Lichte der himmlischen Morgenröte lebendig nahe tritt, im Lichte unserer irdischen Fackel zu schauen glauben. Wir wollten allen Trug, alles Blendwerk, alle Zweideutigkeit verbannen und die Tragweite des natürlichen Lichtes in ihre scharfen Grenzen zurückweisen, um desto mehr das übernatürliche Licht des Glaubens seine ganze Kraft entwickeln zu lassen. Nur dann, wenn man deutlich den Punkt feststellt, wo die Vernunft unter ihren Füßen den Boden verliert, und von wo aus sie nur auf den Flügeln des Glaubens weiter getragen werden kann, ist es möglich, das Mysterium der Trinität wissenschaftlich zu entwickeln und Licht über dasselbe zu verbreiten; aber das Licht wird dann auch so groß sein, daß unsere Philosophen, welche die Trinität beweisen wollten, nicht einmal eine Ahnung davon haben.

Die Vernunft gelangt aus sich bloß bis zur göttlichen Natur; hier steht ihr Gang still; nur durch einen Sprung kommt sie von da zur Dreifaltigkeit der Personen, ein Sprung, der irrational ein Fehlsprung ist entweder in der Folgerung oder im Schlußsatze; nur dadurch, daß sie sich wenigstens in einem Punkte, in einem Prinzip auf den Glauben stützt *(fide subnixa,* sagt Richard von St. Victor,) kann sie auf das höhere Gebiet gelangen. Bei der göttlichen Natur angekommen, hört die Entwicklung der Vernunft *von innen heraus auf*; die Erkenntnis der Trinität kann ihre Frucht nicht sein, wenn nicht eine entstellte Fehlgeburt. Nur wenn sie sich mit dem Glauben verbindet, wenn sie ihre weitere Entwicklung auf ein Prinzip gründet, das sie als befruchtenden Keim aus dem Glauben aufgenommen *(fidei admista,* sagt wiederum Richard von St. Victor), kann sie die Erkenntnis der Dreifaltigkeit in dem Maße, wie es in diesem Erdentale möglich ist, als ein treues und reiches Bild des himmlischen Ideales zur Reife bringen.

Ich sage: *ein einziges Prinzip* aus der Glaubenslehre von der Trinität *genügt der Vernunft, um das Dogma in seinem ganzen reichen Inhalte aufzubauen und zu entwickeln.* Das Dogma ist ein so regelmäßiges und in all seinem Reichtume so einfaches Gewebe, daß man an jedem beliebigen Faden das Ganze hinauf und hinab durchlaufen kann. Gerade so, wie ich bei der göttlichen Natur aus jeder einzelnen Eigenschaft alle übrigen ableiten kann, vermag ich auch bei der Trinität aus jedem einzelnen Lehrsatze. den ich dem Glauben entnehme, alle übrigen

entweder *analytisch* rückwärts-, oder *synthetisch* vorwärtsschreitend zu entwickeln.

Nehmen wir z.B. das Dogma in seinem konkretesten Ausdrucke: *In Gott gibt es drei Personen.* Wenn es drei Personen in Gott gibt, so ist damit auch gegeben, daß sie konsubstantial sind; denn sie müssen alle drei die eine göttliche Natur besitzen, welche nicht vervielfältigt werden kann. Sie sind also auch ein Gott, und da es in Gott keine reale Zusammensetzung geben kann, *realiter* auch die Gottheit. Der Natur und Substanz nach sind sie also nicht verschieden, noch auch verschieden von der Natur und der Substanz selbst. Verschieden können sie daher nur sein nach der verschiedenen Art und Weise, in der sie die Substanz besitzen und diese selbst sind. Eine Verschiedenheit im Besitze derselben Natur kann aber nicht stattfinden, wenn jede Person von sich selbst die Natur besitzt; denn so besäßen alle drei dieselbe in der nämlichen Weise.[24] Also darf nur Eine Person die Natur aus sich besitzen; die beiden übrigen müssen sie von ihr erhalten, und zwar muß die dritte sie wieder auf andere Weise erhalten, als die zweite, was nicht der Fall wäre, wenn sie die Natur bloß von der ersten, wie die zweite, und nicht zugleich von dieser letztern erhielte. Die Personen sind also keine absoluten,[25] sondern relative Personen, d. h. das Eigentümliche der Persönlichkeit einer jeden besteht darin, daß eine jede die Natur nur in Beziehung zu den andern und folglich in Gemeinschaft mit diesen besitzt. Bei den beiden produzierten Personen ist das offenbar, da sie die Natur nur von der ersten haben und folglich nur in bezug auf diese das sind, was sie sind. Bei der ersten Person aber ist es nicht minder klar; denn auch sie besitzt die Natur nur insofern auf eine eigentümliche Weise, als besondere Person, als sie dieselbe besitzt, um sie den beiden andern Personen zu geben. Kurz, die drei Personen können nicht wahrhaft drei göttliche Personen sein, nicht die Natur als ein Gemeingut besitzen, wenn sie nicht untereinander in wesentlicher Relation stehen, in einer Relation, welche zugleich die Gemeinschaft des Besitzes und den Unterschied in demselben begründet, und ihrerseits wiederum auf den Ursprung einer Person aus der andern und der beiden letztern aus einer ersten zurückgeführt wird. An diesem Faden ließe sich folgerecht die ganze Trinitätslehre abspinnen; doch wollen wir nicht vorgreifen.

Auf ähnliche Weise kann man aus dem Dogma entnehmen, daß es in Gott *zwei reale Unterschiede* gebe, und daraus mit Hinzunahme dessen, was uns die Vernunft über die Einfachheit Gottes lehrt, nachweisen, daß diese Unterschiede persönliche und relative Unterschiede seien. Es können nur Unterschiede von Personen sein; denn sonst wären es reale Unterschiede in einer und derselben Person, welche dann notwendig zusammengesetzt erscheinen müßte, was der Einfachheit Gottes widerspricht; real verschiedene Personen hingegen werden nicht mit einander zusammengesetzt; sie bilden eine Vielheit, nicht ein Ganzes aus verschiedenen Teilen. Ebenso müssen es relative Unterschiede sein, d. h. Unterschiede von relativen Dingen, die sich eben nur in ihrer Relation, in ihrer Beziehung auf einander und durch diese unterscheiden; denn sonst wäre der Unterschied ein unvermittelter, der keine Einheit in sich trüge, was wiederum der Einfachheit Gottes widerspricht, die wohl einen Gegensatz, aber keine Trennung zuläßt.

Noch natürlicher kann man davon ausgehen, daß es in Gott *vier reale Verhältnisse* oder zwei reale Wechselverhältnisse gibt; denn die realen Verhältnisse sind zugleich der objektive Grund für den realen Unterschied der Personen und für ihre Einheit. Ein Verhältnis scheidet die Träger desselben voneinander in demselben Augenblick, wo es sie in bezug aufeinander und dadurch in Verbindung miteinander bringt. Es verlangt Unterschiede, und diese Unterschiede können nicht in der göttlichen Natur als solcher oder auch in *einer* göttlichen Person liegen, ohne daß die Einfachheit derselben gespalten würde; es verlangt also mehrere Personen, und die vier Verhältnisse in Gott verlangen drei Personen, weil nicht mehr und nicht weniger notwendig sind, um die vier Verhältnisse zu konstituieren. Die Verhältnisse der unterschiedenen Personen als solcher können aber, weil sie notwendig und wesentlich sind, und die Personen nur in Rücksicht auf sie einander gegenübergestellt werden, auch keine andern sein, als Verhältnisse der Personen als Personen in ihrer persönlichen Eigentümlichkeit, d. h. in der Eigentümlichkeit der Art und Weise, wie jede die gemeinschaftliche Natur besitzt. Folglich müssen sie gerade die Eigentümlichkeit des Besitzes der Natur betreffen, und dieser ist nur insofern wesentlich relativ, als er entweder wesentlich von der Mitteilung einer

andern Person abhängt, wie bei der zweiten und dritten Person, oder wesentlich auf die Mitteilung des eigenen, ursprünglichen Besitztums gerichtet ist, wie bei der ersten Person.

In all diesen Deduktionen, die noch weiter fortgesetzt und auf die ganze Trinitätslehre ausgedehnt werden könnten, braucht man nirgendwo mehr einen Sprung zu machen, weil der Uebergang auf das höhere Gebiet, auf dem sich hier die Vernunft bewegt, gleich von Anfang gemacht ist. In dieser Kette braucht nirgendwo ein Glied willkürlich hineingeschoben zu werden, nachdem die Vernunft das erste Glied aus dem Glauben genommen und alle übrigen an demselben, wie an einem goldenen Reifen, befestigt. Hier webt die Vernunft nicht mehr in der Luft, nachdem die Offenbarung ihr den Zettel ihres Gewebes gegeben, zu dem sie bloß den Einschlag zu liefern braucht.

Gleichwohl ist es *nicht gleichgültig, von welchem Punkte des Dogmas aus* man die Darstellung desselben beginnt. Wenn ich auch von jedem Punkte aus das ganze Gewebe hinauf und hinab verfolgen kann: so kann es doch nur Einen Punkt geben, von dem aus ich das Ganze in gerader Richtung überschaue; es ist eben derjenige, von dem auch die objektive Entwicklung des Dogmas ausgeht, von dem ich es also auch gleichsam in seiner Genesis verfolgen kann; und wiederum ist es, wie wir sehen werden, gerade der, auf dem der einfachste und natürlichste Uebergang von der göttlichen Natur zur Dreiheit der Personen, von der Vernunfterkenntnis Gottes zur Glaubenserkenntnis, von der natürlichen zur übernatürlichen Erkenntnis gemacht wird.

Man hat gewiß bemerkt, daß wir bei den schon angeführten Entwicklungen größtenteils analytisch, rückschreitend, verfahren mußten, indem wir aus der Dreifaltigkeit der Personen, aus den Unterschieden und Relationen in Gott auf die in Gott stattfindenden *Ausgänge*, Produktionen und Mitteilungen zurückzugehen gezwungen waren. Die Ausgänge in Gott und die ihnen entsprechenden Produktionen führen die Relationen und durch die Relationen die Personalunterschiede herbei. Denn aus den Produktionen und Ausgängen entstehen eben die Relationen zwischen dem Produzierenden und dem Produzierten, dem Hervorbringenden und Hervorgehenden. Diese Relationen aber müssen Personalrelationen, Relationen von Personen sein; denn bei Gott kann nichts produziert werden in derselben Person oder in der

Natur, weil jene Person sonst zusammengesetzt würde aus einem Produzierenden und Produzierten, und die göttliche Natur als solche weder selbst produziert ist, noch irgendwie durch ein Produkt kompletiert werden kann. Die Produktion kann daher hier nichts anderes zum Gegenstande haben, als dies, daß eine andere Person in den Besitz derselben Natur gesetzt wird. Sie ist also wesentlich eine Mitteilung der Natur an eine andere Person, welche eben dadurch in die innigste Beziehung zu der produzierenden Person tritt. Folglich sind auch die Unterschiede, welche die Relationen involvieren, Personalunterschiede und enthalten eine Vielheit von Personen in derselben Natur.

Die Produktionen resp. die Ausgänge erklären uns also die Genesis der Dreifaltigkeit der Personen, wie es eigentlich schon ihr Name ankündigt; sie enthüllen uns die Dreifaltigkeit eben in ihrem Ursprunge. Sie sind darum auch *der Lichtpunkt, in dem sich die Einheit des göttlichen Wesens zur Dreifaltigkeit der Personen entfaltet*, wo wir diese mit jener in Verbindung treten oder vielmehr aus ihr hervorbrechen sehen. Die Vernunft zeigt uns Gott in der Einheit der Natur, nicht die Fruchtbarkeit Gottes in realer Produktion nach innen in seinem eigenen Schoße. Da tritt nun der Glaube hinzu und belehrt uns, daß Gott nicht bloß nach außen, sondern auch nach innen produktiv und fruchtbar sein kann und ist, und damit bringt er uns auf den Weg, die Dreifaltigkeit der Personen aus ihrer Wurzel zu entwickeln. Vermittelst des Lehrsatzes von den Produktionen wird also die Gotteserkenntnis gerade auf dem Punkte aufgegriffen und fortgeführt, auf dem die Vernunft sie gelassen hat. Durch ihn sehen wir die Dreifaltigkeit nicht bloß als reife Frucht am Stamme der Gottheit, wir sehen sie in dem Augenblicke, wo sie als Knospe aus demselben hervorbricht, und können sie mit klarem Blicke von ihrem ersten Keime bis zu ihrer vollendeten Ausbildung in ihrer ganzen reichen Herrlichkeit Schritt für Schritt verfolgen.[26]

Niemand hat das besser verstanden, niemand es glücklicher angewandt, als der hl. Thomas in seiner Summa; und gerade deshalb ist sein Traktat über die Trinität das Klarste, Gediegenste, Vollendetste, was je über diesen Gegenstand geschrieben worden. Wie schon früher bemerkt, bezeichnet er den ersten Satz, womit er diesen Traktat beginnt, ausdrücklich als Glaubenssatz,

während er bis dahin — die Lehre von der Prädestination allein ausgenommen, weil sie sich auf die übernatürliche Bestimmung der Geschöpfe bezieht — alles, was über die göttliche Natur und ihre Tätigkeit zu sagen war, als Vernunftwahrheiten betrachtete und behandelte. Dieser Glaubenssatz ist aber gerade der von den beiden Prozessionen und Produktionen. Aus den Prozessionen und Produktionen leitet er dann die Relationen, — aus den Relationen die Personen — in ihrer Mehrheit — und in ihren realen Unterschieden ab, und schließt diese Konstruktion der Trinität mit einem Rückblicke auf die Erkenntnis derselben. Nachdem er so das Dogma aufgebaut, wendet er sich zur Betrachtung des fertigen Baues, und zwar erstens zur Betrachtung der einzelnen Personen mit ihren verschiedenen Namen und Eigenschaften, und zweitens zur Vergleichung der Personen sowohl mit der Einheit des Wesens, als mit den Relationen, den persönlichen Eigenschaften, den Produktionen und endlich der Personen miteinander. Alles, was er im zweiten Abschnitte über die einzelnen Teile des Baues und ihre Verhältnisse sagt, hat seinen Grund in der Konstruktion des ersten Abschnittes, und diese Konstruktion wiederum ist nichts anderes, als eine Entwicklung des Wurzelprinzips, von dem er ausgegangen war.

Wir wollen ihm nicht in diesem ganzen Prozesse folgen; nicht alles, was in demselben entwickelt ist, ist gleich klar und anschaulich, nicht alles auch gleich interessant und anziehend. Es ist uns vorzüglich darum zu tun, das Dogma in seinen lebendigsten und interessantesten Partien möglichst anschaulich zu machen und dasjenige hervorzuheben, was einerseits das gläubige Gemüt mit dem höchsten Gegenstande des Glaubens vertraut machen und ihm reichen Stoff zur Liebe und Bewunderung dieses Mysteriums gewähren kann, oder andererseits von Wichtigkeit für das Verständnis der übrigen Mysterien und des ganzen Christentums erscheint. Dazu ist es jedoch keineswegs nötig, von dem wissenschaftlichen und prinzipiellen Verfahren des hl. Thomas abzugehen; im Gegenteil, nichts ist zu dem Ende ersprießlicher, als ein genaues Festhalten an diesem Verfahren.

Uebrigens werden wir uns bemühen, den Ideengang des hl. Thomas durch anderweitige Elemente zu bereichern und seine Gedanken, wo es nottut, schärfer zu bestimmen und weiter zu entwickeln, resp. zu modifizieren, damit es nicht scheine, als

wenn wir allem Fortschritte auf diesem Gebiete fremd bleiben wollten. Namentlich werden wir dabei nicht bloß die nähern Ausführungen der spätern Scholastik, sondern auch die genialen Schöpfungen der Vorgänger des hl. Thomas, des hl. Augustinus (*de Trinitate libri 15*), des hl. Anselmus (*Monologium*) und Richards von St. Victor (*de Trinitate libri 6*) zu verwerten suchen. Letzterer ist zwar nicht überall gleich glücklich, insbesondere hat er das innige Verhältnis der göttlichen Produktionen zur Erkenntnis und Liebe weniger in Anschlag gebracht; aber nichtsdestoweniger ist er so reich an den originellsten und tiefsten Gedanken und entwickelt eine so scharfe und gewandte Dialektik, daß er eine weit reichere Fundgrube bietet, als die meisten philosophischen Bestrebungen der neuern Zeit auf diesem Gebiete.

§ 10. *Die Wurzel der Trinität: die Produktionen in der göttlichen Erkenntnis und Liebe*

Die göttliche Natur ist eine durchaus lebendige; die in ihr stattfindenden Produktionen müssen folglich Produktionen *der Lebendigkeit* dieser Natur sein, wie schon ihre Namen, Zeugung und Hauchung, es ausdrücken. Sie müssen stattfinden durch die Lebensakte dieser Natur, und da diese Lebensakte in Gott geistige sind, also auf Erkenntnis und Liebe sich reduzieren, so müssen auch die Produktionen stattfinden vermittelst der Akte der Erkenntnis und Liebe, welche in Gott unendlich und substanziell sind und deshalb auch ein unendliches und substanzielles Produkt hervorbringen.

Daß die Produktionen in Gott nur vermittelst der Tätigkeiten der Natur, und zwar der Erkenntnis und Liebe, vor sich gehen, könnte man schon in der bloßen Voraussetzung, daß es überhaupt Produktionen in Gott gibt, evident eingeschlossen finden; und in der Regel leiten auch die Theologen diese nähere Bestimmung der Produktionen daraus ab, daß sich dieselben auf eine andere Weise in Gott nicht denken ließen, und es keine andern innern Tätigkeiten in Gott gäbe, als die des Erkennens und Wollens. Sollte dieser Beweis auch nicht jedem so klar sein, so kann und muß man jene Bestimmung der göttlichen Produktionen als in der göttlichen Offenbarung gegeben annehmen. Sie ist so bestimmt geoffenbart und von den Vätern und Theologen

so einstimmig und so entschieden angenommen, daß man sie nicht als eine bloße geistreiche Hypothese oder ein freies Theologumenon betrachten darf, daß sie vielmehr als die einzig zulässige und dabei vollkommen sichere und zuverlässige Bestimmung der göttlichen Produktionen gelten muß, die, wenn nicht ausdrücklich *de fide*, doch nicht ohne große Verwegenheit geleugnet werden kann.

Den positiven Beweis hierfür wollen wir hier nicht antreten. Kleutgen hat denselben in der neuesten Zeit mit gewohnter Meisterschaft in der Theologie der Vorzeit geführt, und wer sich noch weiter darüber informieren will, braucht nur den ersten besten der nicht rein spekulativen Theologen der Vorzeit aufzuschlagen.[27] Ueberdies wird allein schon der Gebrauch, den wir von dieser Lehre machen werden, und das Licht, das sie auf den ganzen Inhalt der Offenbarung und Kirchenlehre wirft, zum Beweise ihrer Wahrheit genügen.

Doch damit diese Idee uns sicher leite und eine Quelle des reichsten Lichtes werde, tut es not, sie möglichst genau zu sondieren und zu bestimmen und hier wiederum den Punkt hervorzuheben, wo Vernunft und Glaube sich begegnen, wo jene abschließt, dieser ansetzt.

Die *Vernunft* gibt uns nicht nur den Begriff von der göttlichen Natur, sondern auch von ihrer substanzialen Lebendigkeit. Sie lehrt uns, daß die göttliche Substanz zugleich das reinste Sein und die reinste Tätigkeit ist, daß diese Tätigkeit Gottes in der vollkommensten Erkenntnis und Liebe seiner selbst besteht. Sie sagt uns aber auch, daß diese Erkenntnis und Liebe in Gott nicht produziert, sondern die Substanz des Erkennenden und Liebenden, sowie des Erkannten und Geliebten ist, also für sich keine neue Person, sondern gerade die Vollkommenheit derjenigen Person ausmacht, welcher sie angehört.

Da tritt nun der *Glaube* hinzu und legt uns diese Lebenstätigkeit Gottes als eine produktive dar; er sagt uns, daß Gott nicht bloß sich selbst erkennt, nicht bloß sich selbst liebt, sondern auch seiner Erkenntnis einen Ausdruck gibt, seine Liebe eine Blüte treiben läßt; daß er die Erkenntnis, die er von sich selbst hat, in einem innern Worte ausspricht, in einem Bilde seiner selbst ausprägt oder ausstrahlt; daß er die Liebe, die er zu sich selbst und seinem Worte trägt, in einem innern Liebes-

seufzer aushaucht, mit einem Kusse besiegelt, in einem Pfande niederlegt. Die Erkenntnis und die Liebe in Gott werden nicht produziert, ebensowenig wie die Natur, zu der sie gehören, und die sie in ihrer aktuellen Lebendigkeit konstituieren; sie bilden also formell auch keinen Gegensatz, keine Relation, keinen Unterschied in Gott, folglich auch keine verschiedenen Personen. Man kann auch nicht ganz eigentlich sagen, das göttliche Erkennen und Wollen sei formell eine reale Produktion oder Prozession, ein Hervorbringen oder Hervorgehen. Nur das ist genau: *durch* die Erkenntnis und Liebe der ersten Person in der Gottheit, des ursprünglichen Inhabers der göttlichen Natur und ihrer Lebenstätigkeit, wird *der Ausdruck*, die Offenbarung dieser Erkenntnis und dieser Liebe reell hervorgebracht, als etwas von der produzierenden Person Verschiedenes, ihr reell Gegenübertretendes, in realer Beziehung zu ihr Stehendes.

Der Unterschied, den wir hier machen, ist etwas subtil, aber doch nicht der Art, daß er in seinen Grundzügen nicht jedem denkenden Geiste hinreichend klar gemacht werden könnte. Daß man ihn gewöhnlich nicht in seiner ganzen Schärfe erfaßt, kommt einfach daher, daß er in unserm geistigen Leben zwar ebenfalls vorhanden ist, aber nicht in derselben Weise sich geltend macht, wie bei Gott.

Der Erkenntnis und der Liebe kann man auf doppelte Weise Ausdruck geben, *nach außen und nach innen*. Die erstere Art ist für uns die bekanntere, begreiflichere, an uns sowohl als an Gott, und aus ihr müssen wir uns die zweite verdeutlichen.

Der *äußere Ausdruck* ist aber bei uns wieder ein doppelter, ein lebendiger, aber auch zugleich flüssiger, und ein nicht an sich lebendiger, aber auch zugleich von größerer Konsistenz. Der Erkenntnis geben wir Ausdruck durch das *Wort*, womit wir unsern Gedanken bezeichnen, und durch das *Bild*, worin wir ihn ausprägen. Der Liebe geben wir Ausdruck durch den *Seufzer* oder die *Aspiration*,[28] in der sie sich ausströmt, und durch das *Pfand* oder die *Gabe*, worin wir dieselbe niederlegen und uns mit dem geliebten Gegenstande verbinden wollen.

Auf ähnliche Weise gibt Gott seiner Erkenntnis und seiner Liebe nach außen Ausdruck. Alle Dinge, die Gott ins Dasein ruft, sind ein Ausdruck und Abdruck seiner Erkenntnis, seiner Gedanken, und als solche sind es Worte, die er gesprochen, in

denen er sich offenbart, und Bilder, die er nach seinen Gedanken geformt hat. Und alles, was von Leben und Seligkeit in den Geschöpfen sich findet, ist ein Ausdruck und Ausfluß der göttlichen Liebe, ein Hauch, der von ihr ausströmt, ein Pfand und eine Gabe, wodurch sie die Kreatur mit sich verbindet.

Nach Analogie des äußern Ausdruckes der Erkenntnis und Liebe reden wir aber nun bei uns, und müssen wir nach der Offenbarung ebenso bei Gott reden, von einem *innern Ausdrucke* der Erkenntnis und Liebe, d. h. von einem solchen, der nicht aus dem Schoße des erkennenden und liebenden Geistes heraustritt, nicht an andere Subjekte außer ihm gerichtet ist.

Das Erkennen denken wir uns nämlich als das Erzeugen einer Vorstellung von einer Sache und eines Urteils über dieselbe. Wie nun der Künstler seine Vorstellungen durch das äußere Bild darstellt, und wie wir unser Urteil durch das äußere Wort aussprechen, so pflegen wir auch unsere Vorstellung selbst als ein Bild der erkannten Sache und unser inneres Urteil als ein Wort unserer Seele zu betrachten. Genauer ist die aktuelle Vorstellung das ausgeprägte Bild (die *species expressa*) des unserer Seele von dem Objekte eingeprägten Bildes (der *species impressa*), und das aktuelle Urteil der Ausdruck der von der Seele aufgenommenen und habituell in ihr verbleibenden Wahrnehmung. Die Erkenntnis, welche im innern Bilde und Worte zum Ausdruck gelangt, ist nicht die aktuelle, sondern die habituelle (die *memoria*); von dieser ist es wahr im strengsten Sinne des Wortes, daß die aktuelle Vorstellung und das aktuelle Urteil aus ihr und durch sie produziert werden. Betrachte ich aber die Erkenntnis als den *actus*, wodurch die Seele als wirklich erkennend konstituiert wird, dann ist jenes Bild und jenes Wort nicht mehr Ausdruck der Erkenntnis, sondern die Erkenntnis selbst. Es wird also auch nur insofern produziert, als die Erkenntnis selbst, der *actus cognoscendi*, ein Produkt der Seele ist. Kurz, es ist ein reales Produkt, ein realer Ausdruck der von dem *habitus* zur aktuellen Erkenntnis fortschreitenden Seele, nicht ein Produkt, nicht ein Ausdruck der aktuellen Erkenntnis oder des Erkenntnisaktes, sondern eins mit ihm.

Bei Gott muß sich die Sache ganz anders verhalten. Wenn es auch in seiner Erkenntnis einen wirklichen Ausdruck, ein wirklich produziertes Bild und Wort geben soll, so muß dieses Bild

und dieses Wort anders gedacht werden, als beim geschaffenen Geiste. Die volle aktuelle Erkenntnis kann bei Gott nicht Gegenstand einer wirklichen Produktion sein — sonst wäre Gott ja nicht wesentlich erkennend, wäre nicht reiner Akt, — also auch Bild und Wort, insofern dieselben die aktuelle Erkenntnis konstituieren, können nicht reell produziert sein, wie bei uns; man kann zwischen dem Sein Gottes als dem Gegenstande der Erkenntnis und der Vorstellung desselben im Erkenntnisakte als solchem keinen reellen, wirklichen Unterschied machen. Subjekt und Objekt, Idee und Wirklichkeit fallen in Gott ungeteilt in eine Realität zusammen. In unserer Seele ist das intellektuelle Wort und Bild Produkt der Seele, wie die Erkenntnis selbst, durch welche die Seele aktuiert wird; Gott ist aber die reinste Aktualität ohne alle Potenzialität. Bei ihm fällt also der Grund, welcher bei uns zwischen dem Erkennenden und seinem intellektuellen Worte und Bilde einen reellen Unterschied, ein reales Verhältnis fordert, gänzlich weg. Gott kann nicht sein Wort und Bild produzieren, *um* sich erst zu erkennen; er produziert es, *weil* er sich erkennt,[29] aus der *überströmenden Fülle und Aktualität* seiner Erkenntnis, die eben keine bloße Erkenntnis, sondern *eine unendlich fruchtbare* Erkenntnis ist und wegen ihrer unendlichen Fruchtbarkeit danach strebt, sich einen adäquaten Ausdruck zu geben in einem Worte und Bilde, das im Schoße Gottes verbleibt.

Noch einmal: die Kreatur produziert in ihrer intellektuellen Vorstellung ihren Erkenntnisakt; sie produziert, weil sie nicht durch ihr Wesen reine und reelle Wirklichkeit ist. Gott ist durch sein Wesen reine und volle Wirklichkeit. Folglich, urteilt die Vernunft, fällt jene Art von Produktion, wodurch die Erkenntnis selbst Gegenstand derselben würde, weg; aber der Glaube sagt uns, daß eine andere, höhere Produktion, die nicht *in Mangelhaftigkeit*, sondern *im übergroßen, überschwänglichen Reichtume Gottes* wurzelt, an die Stelle tritt.

Streng genommen kann man also bei Gott nur sagen, der Ausdruck der Erkenntnis, als deren Wort und Bild, werde produziert, und zwar durch diese Erkenntnis selbst. Aber auch das ist wahr: weil das Wort in Gott gesprochen, wird die Erkenntnis in demselben ausgesprochen, und weil das Bild in Gott gebildet, wird die Erkenntnis und ihr Gegenstand in dem Bilde

ausgeprägt. Das erstere darf man aus dem letzten nicht ableiten; denn einen Gedanken aussprechen, heißt nicht ihn, sondern den Ausdruck desselben produzieren, und ein Bild kopieren oder abprägen, heißt nicht das Bild selbst, sondern ein Nachbild desselben produzieren.

Aehnlich wie mit der Erkenntnis verhält es sich mit der Liebe.

Bei unserm Geiste geht der Akt der Liebe als ein Produkt desselben aus seinem Willen hervor. Diesen Akt bezeichnen wir bald als eine Tätigkeit, wodurch die Seele sich selbst aktuiert und *actu* liebend wird; bald als das Produkt dieser Tätigkeit, als eine Bewegung, welche die Seele durch ihre Hinneigung zu dem geliebten Gegenstande in sich hervorbringt, als ein Band, wodurch sie sich an ihn, ihn an sich fesselt. Und weil die Liebe eben äußerlich sich kundgibt durch die dem Herzen entströmende Aspiration, womit es dem geliebten Gegenstande entgegenschlägt, oder durch die Gabe, die man als Liebespfand gibt und empfängt, so können wir auch das innere Produkt, den innern Ausdruck oder vielmehr Ausfluß der liebenden Seele und ihrer Liebestätigkeit nicht besser bezeichnen, als wenn wir ihn Liebeshauch oder Liebespfand nennen.

Aber wie gesagt, diesen innern Liebeshauch, dieses innere Liebespfand können wir bei uns sehr mühsam und immer nur der Betrachtung nach von dem Akte der Liebe selbst unterscheiden. Denn der Liebesakt selbst ist diese Bewegung und dieses Pfand als Ausfluß der habituellen Zuneigung und Verbindung mit dem geliebten Gegenstande. Wenn also nicht der Liebesakt selbst in uns produziert wäre, würden wir auch nicht von der Produktion eines Hauches oder Pfandes reden können.

Wollen wir uns nun in Gott ebenfalls einen realen Prozeß, eine reale Produktion in der Liebe und durch die Liebe denken, so können wir das natürlich nur nach Analogie dessen, was mit unserer Liebe vorgeht. Aber eben nur nach Analogie, d. h. in ungleich höherer und zum Teil in umgekehrtem Sinne. Bei Gott geht der Akt der Liebe nicht aus dem *habitus* oder der Potenz hervor, ist also auch kein wirkliches Produkt. Gott *ist* seine Liebe in der reinsten und vollsten Aktualität; aber eben deshalb, lehrt uns der Glaube, weil die Liebe in Gott kein erst hervorgerufener Akt, weil sie ein ewiger Urakt, und eben dadurch zu-

gleich *ein überreicher Akt* ist, ist sie nicht minder fruchtbar, als die göttliche Erkenntnis; deshalb bringt Gott durch sie einen unermeßlichen Hauch, eine Aspiration der Liebe, hervor und ein unendliches Liebespfand. In dieser Aspiration gießt Gott seine Liebe aus, aber nicht sie, sondern die Aspiration wird produziert; in diesem Pfande legt Gott seine Liebe nieder, aber nicht die Liebe, sondern das Pfand derselben tritt aus dem Liebenden heraus, als etwas von ihm Verschiedenes, ihm Gegenüberstehendes.

Es gibt also nach der Offenbarung in der göttlichen Erkenntnis und Liebe Produktionen, in denen sich deren unendliche Fruchtbarkeit offenbart. Das Licht der Erkenntnis strahlt sich aus in dem Abglanze eines unendlichen Ebenbildes, und die Glut der göttlichen Liebe lodert auf in einer unendlichen Flamme. *Abglanz, Wort, Bild* sind die Bezeichnungen für den Ausdruck der göttlichen Erkenntnis; *Flamme, Aspiration, Pfand* sind die ganz parallelen Bezeichnungen für den Ausfluß der göttlichen Liebe.

Solche und ähnliche Namen wendet denn auch die Hl. Schrift an, um die Produkte der innern göttlichen Produktionen als solche zu bezeichnen. So heißt das Produkt der ersten als die *emanatio claritatis omnipotentis Dei sincera*, der *candor lucis aeternae et speculum sine macula Dei majestatis et imago bonitatis illius*,[30] der λογος, das *Verbum* Gottes,[31] der *character*, oder die *figura (expressa) substantiae ejus*.[32] Da die zweite Produktion gewöhnlich in ihrer Weiterführung nach außen in der Hl. Schrift dargestellt wird, so sehen wir die angeführten Namen derselben auch nur in dieser Beziehung auftreten, obgleich sich daraus leicht auf das innere Produkt in seinem absoluten Wesen zurückschließen läßt. Später werden wir dies näher zu erörtern Gelegenheit finden.[33]

Bei diesen Erklärungen betrachten wir natürlich die beiden Produkte in Gott noch nicht als Personen; wir wollen ja erst erläutern, wie und warum es eben Personen, und zwar verschiedene Personen, sein sollen. Aber nichtsdestoweniger müssen wir bei der nähern Bestimmung des Produktes der göttlichen Liebe schon immer voraussetzen, daß das Wort der ersten Person eine von dieser verschiedene Person ist. Denn die göttliche Liebe läßt sich eben nicht wohl als fruchtbar denken, ohne daß

man sie als die Liebe zweier Personen zueinander betrachtet. Das Sprechen Gottes, der Ausdruck der Erkenntnis setzt keine andere Person voraus als den Sprechenden, der seine Erkenntnis von sich selbst zu offenbaren und den Gegenstand derselben durch Nachbildung zu verherrlichen strebt; oder wenn auch eine Person notwendig sein soll, zu der er spricht, so ist diese, wie sich zeigen wird, eben das Wort, das er ausspricht, und in das er durch die Aussprache seine Erkenntnis hineinlegt. Nicht so bei der Liebe.

Wenn Gott nicht schon durch seine Erkenntnis eine andere Person hervorbrächte, würde er gedacht werden können und müssen mit einer unendlichen Liebe zu sich selbst. Aber was könnte diese Liebe anders sein, als ein bloßes Wohlgefallen an seiner unendlichen Güte? Und wie sollte diese Liebe in einer unendlichen Bewegung aus sich heraustreten? Wie könnte man hier an die Bildung eines Pfandes denken, welche Bedeutung sollte dasselbe haben? Die Liebe ist nur da das fruchtbare Prinzip einer Bewegung, wo ein Liebender und ein Geliebter als zwei verschiedene Subjekte einander gegenüberstehen, einer zum andern hinstrebt und beide ihre Liebe gegen einander ausgießen. Nur da treibt die Liebe zur Bewegung oder zur Hingabe eines Pfandes, wo sie zwei verschiedene sich liebende Subjekte zu vereinigen und zu verbinden, oder wenigstens die schon bestehende Vereinigung und Verbindung beider in einem gemeinschaftlichen Ergusse zu krönen und zu besiegeln strebt. Unter diesem Gesichtspunkte, als wechselseitige Liebe zweier unterschiedenen Personen, muß also auch die göttliche Liebe gedacht werden, wenn sie wesentlich als Blüte und Frucht treibend erscheinen soll. Bei den Deduktionen des hl. Thomas, namentlich in der *Summa contra gentiles*, ist dieser Gesichtspunkt nicht so sehr hervorgehoben. Der hl. Bonaventura[34] hebt es dagegen ausdrücklich hervor, daß die *caritas*, durch welche die zweite Produktion in Gott herbeigeführt wird, eine *caritas m u t u a* ist. Aber schon lange vorher hat des XI. Konzil von Toledo in seinem berühmten Symbolum gesagt: *Spiritus ab utrisque processisse monstratur, quia caritas et sanctitas amborum agnoscitur.* Der hl. Augustinus, welcher zuerst unter den Vätern die Person des Hl. Geistes tiefer beleuchtet hat, erschöpft sich in den zartesten und erhabensten Ausdrücken und Bildern, um diesen Punkt hervorzuheben. Der

Hl. Geist, sagt er, sei die substanziale Liebe des Vaters und des Sohnes, beiden konsubstanzial; wenn man sie treffend Freundschaft nennen könne, so nenne man sie, aber passender nenne man sie *caritas*. „Was ist die Liebe," fragt er, „als ein gewisses Leben, das zwei Dinge verbindet, oder zu verbinden strebt, den Liebenden nämlich und das, was geliebt wird. Was liebt der Freund im Freunde, wenn nicht den Freund? So sind also drei da, der Liebende, das Geliebte und die Liebe." Darum nennt er wiederholt das Produkt des zweiten Prozesses in Gott *communio, complexus, osculum, vinculum, unitas, quo uterque conjungitur, suntque servantes unitatem spiritus in vinculo pacis.*[35] Aehnlich nennt der hl. Bernhard den Hl. Geist das *osculum suavissimum Patris et Filii*, weil er die *mutua gignentis et geniti cognitio pariter et dilectio* sei, und deshalb auch *Patris et Filii imperturbabilis pax, gluten firmum, individuus amor.*[36]

§ 11. Nähere Bestimmung der Produkte der ewigen Produktionen

Nehmen wir den Faden wieder auf.

So sehr man in Gott das Wort der Erkenntnis von der Erkenntnis selbst, die Aspiration der Liebe von der Liebe selbst unterscheiden muß, um das Wort und den Hauch als wirkliche Produkte betrachten zu können; so wenig darf man das Wort von der Erkenntnis, die Aspiration von der Liebe trennen. Wenn die göttlichen Produktionen, von denen wir hier reden, innere, immanente Produktionen sind, dann kann der Ausdruck der Erkenntnis nicht aus der Erkenntnis, der Hauch der Liebe nicht aus der Liebe vollständig heraustreten. Vielmehr ist das Wort nur deshalb Wort, weil die Erkenntnis in ihm niedergelegt, in ihm enthalten ist; und der Hauch der Liebe nur deshalb Liebeshauch, weil die Liebe ihm eingehaucht wird, in ihm lebt und sich kundgibt.

Freilich im *äußern* Worte legen wir unsere Erkenntnis nicht reell nieder, sondern bloß der Bezeichnung nach, und im äußern sinnlichen Hauche geben wir nicht die Liebe selbst, sondern bloß eine Wirkung und ein Sinnbild derselben. Und so ist auch die Erkenntnis Gottes in dem nach außen gesprochenen Worte, in dem Gebilde der Kreaturen, welches den göttlichen Gedanken ausdrückt, nur wie die Idee des Künstlers in seinem Kunstwerk; ist ferner die Liebe Gottes in ihrem nach außen gerichteten

Hauche, in dem Leben und der Seligkeit der Kreaturen, nur wie die Kraft in einer von ihr verschiedenen Wirkung.

Nicht so mit dem nach innen und im Innern produzierten Worte und Hauche Gottes. In dieses Wort muß Gott die Erkenntnis selbst, die er in ihm ausspricht, ganz wie sie ist, hineinlegen; in diesem Hauch muß er die Liebe, die er in ihm aushaucht, ganz wie sie ist, ausströmen; und da zwischen dem Ausdrucke und der in ihm leuchtenden Erkenntnis, zwischen dem Hauche und der in ihm flutenden Liebe, wie überhaupt in Gott, keine reale Zusammensetzung denkbar ist, so muß das Wort reell wieder die Erkenntnis selbst, der Hauch reell wieder die Liebe selbst sein, ohne daß darum das Wort und der Hauch *als solche* aufhörten, produziert, die Erkentnis und die Liebe als solche aufhörten, nicht produziert zu sein.

Dazu kommt aber noch folgendes:

Der Ausdruck der Erkenntnis ist zugleich Ausdruck des erkannten Gegenstandes. Aber bei uns enthält eben die Erkenntnis nicht in der Wirklichkeit ihren Gegenstand, mag sie auf äußere Dinge, oder auch auf unsere Seele selbst sich erstrecken. Daher ist bei uns das innere Produkt der Erkenntniskraft auch *mehr ein bloßes Wort*, wodurch auf den Gegenstand hingewiesen, *als ein reales Bild*, worin er ausgeprägt wird. In Gott hingegen ist die Erkenntnis reell eins mit dem erkannten Gegenstande, mit der göttlichen Natur und Wesenheit: ihr Gegenstand ist reell und wirklich, nicht bloß ideell, in der Erkenntnis vorhanden. Folglich muß auch der Ausdruck der Erkenntnis zugleich der reale Abdruck ihres Gegenstandes, des göttlichen Wesens, sein, *nicht bloßes Wort, sondern zugleich reales Bild*, wodurch das Wesen des Sprechenden nicht nur bezeichnet, sondern reell dargestellt wird. Aber diese reale Darstellung der Wesenheit der ersten Person in Gott kann wiederum nur dadurch geschehen, daß, wie die Erkenntnis in das Wort, so die Wesenheit Gottes in das reale Bild hineingelegt wird. Daraus folgt, daß das Nachbild oder Abbild in Gott wirklich die Wesenheit der ersten Person in sich enthält, daß es ferner reell mit dieser Wesenheit identisch ist, ohne darum aufzuhören, von der ersten Person verschieden zu sein; ist es doch immer auf eine andere Weise mit der Wesenheit identisch, als diese. Das Abbild ist mit der Wesenheit identisch, weil und in-

sofern sie in dasselbe hineingelegt worden; die urbildliche Person ist mit der Wesenheit identisch, insofern sie dieselbe ursprünglich besitzt, und zwar so besitzt, daß sie dieselbe in einem Worte und Bilde aussprechen und ausprägen kann.

Eine analoge Bemerkung findet bei der Produktion in der göttlichen Liebe statt. Ebensowenig wie die Erkenntnis der Geschöpfe ihren Gegenstand reell in sich enthält, mit ihm identisch ist, enthält auch die Liebe der Geschöpfe reell in sich das Gut, welches ihr an dem Geliebten wohlgefällt, resp. dasjenige, welches sie ihm schenken möchte. Man sagt zwar, die Liebenden wollten durch ihre Liebe sich selbst, d. h. ihr Wesen, einander schenken. Aber diese beiderseitige Hingabe ist nur eine Hingabe dem Affekte nach, *sie ist ein bloßer Affekt ohne reales Band*, wie die Vorstellung eines Gegenstandes in uns eben ein bloßer Gedanke ist. Dem Gedanken können wir auch einen realen Ausdruck geben, indem wir außer uns ein reales, wenngleich immer totes Bild des erkannten Gegenstandes entwerfen; und so können sich auch die Liebenden zum Zeichen ihrer Liebe reale Pfänder der Vereinigung geben, durch die sie einander angehören wollen. Aber ebensowenig wie ihre Liebe reell in der Aspiration, liegt auch ihr Wesen reell in dem Pfande, das sie hingeben.

Bei Gott hingegen ist die Liebe der beiden ersten Personen reell identisch mit der Güte des Wesens, welches dieselben in einander lieben und welches sie beide besitzen. Wenn sie folglich ihre gegenseitige Liebe bewähren und fruchtbar sein lassen sollen in einem innern Produkte, dann können und müssen sie in dieses Produkt, als in ein reales Pfand, mit und in ihrer Liebe ihre beiderseitige, oder vielmehr ihre gemeinschaftliche Güte, ihr gemeinschaftliches Wesen ausströmen und hineinlegen. Wie daher in Gott der Ausdruck seiner Erkenntnis auch realer Ausdruck des Wesens, zugleich wahres Wort und reales Bild, so ist der Ausfluß der Liebe zugleich Ausfluß der Güte des göttlichen Wesens, *zugleich Aspiration und reales Pfand*. Dieses Pfand ist als Produkt der liebenden Personen reell von ihnen verschieden; aber mit der Wesenheit derselben ist es identisch, nur wieder auf andere Weise als die produzierenden Personen. Es ist identisch mit der Wesenheit nur dadurch, daß es dieselbe von den beiden ersten Personen empfängt und aufnimmt. Somit ist es zugleich mit beiden Personen identisch und von ihnen unter-

schieden, aber in verschiedener Beziehung, identisch mit ihnen in dem, was sie sind und besitzen, unterschieden von ihnen in der Art und Weise, wie sie es sind und besitzen.

Hier sind wir auf dem Höhepunkt unserer Entwicklung angekommen, wo wir zeigen können und müssen, wie und warum die göttlichen Prozessionen Personalprozessionen, wie und warum die Produkte der göttlichen Erkenntnis und Liebe selbständige, wirkliche Personen genannt werden können und müssen, und es in der Tat sind.

Der hl. Thomas schließt und erklärt das in folgender Weise: Infolge der göttlichen Produktionen entstehen in Gott Relationen, Bezüge, zwischen dem Produzierten und dem Produzierenden. Diese Bezüge können in Gott nicht gedacht werden als der Substanz inhärierend, zu ihr hinzukommend, reell von ihr verschieden — das würde der göttlichen Einfachheit widersprechen. Sie müssen daher reell eins sein mit der göttlichen Substanz, und da diese in höchster Weise subsistent, selbständig ist, so müssen auch die Bezüge (resp. die durch sie hervorgerufenen Gegensätze, das bezogene Relative) subsistent, selbstständig sein. Weil nun aber die Bezüge, insoweit sie einander entgegengesetzt sind, wie Vaterschaft und Sohnschaft sich von einander unterscheiden, so müssen sie auch, insoweit sie nicht ineinander bestehen können, Gegensätze, Verschiedenheiten in der Subsistenz hervorrufen. Es gibt also in Gott außer der ersten Person, die sich auf keine andere frühere bezieht, noch zwei andere Weisen von Subsistenz oder Selbständigkeit, die den beiden Produktionen entsprechen; folglich auch zwei andere Subjekte, denen diese eigentümlichen Weisen der Subsistenz und Selbständigkeit zukommen. Das aber, was in einer Substanz oder Natur auf eine eigentümliche Art im Gegensatze zu anderm subsistiert oder selbständig existiert, nennen wir Hypostase oder Suppositum, und wenn die Substanz oder Natur eine vernünftige ist, eine Person. Folglich gibt es in Gott verschiedene Hypostasen und Supposita, verschiedene Personen, und zwar drei.

Ohne die geniale Tiefe und Konsequenz dieser Deduktion irgendwie zu beeinträchtigen, glauben wir doch, daß sich auf eine andere Weise das Ziel leichter erreichen, der persönliche Charakter der innern Produkte Gottes klarer und anschaulicher entwickeln läßt.

§ 12. Analyse der Begriffe: Hypostase und Person

Vor allem, was verstehen wir unter einer Person?

Nie und nimmer wird man diesen Begriff, wie er auf dem Gebiete der Offenbarung zur Anwendung kommt, gehörig bestimmen, wenn man nicht zuvor den allgemeinen Begriff der Hypostase rund und klar festgestellt hat. In unserer neuern deutschen Theologie ließ man sehr häufig das ganz außeracht; man glaubte, die Idee der Persönlichkeit sei erst in neuester Zeit als die schönste Frucht der wissenschaftlichen Bewegung in ihrem vollen Glanze aufgegangen, und war so von ihr begeistert, daß man sich einer ruhigen Analyse derselben fast ganz überhob. Die Persönlichkeit ist der auszeichnende Vorzug des Geistes der blinden Natur gegenüber; sie ist der Inbegriff seines lichten Selbstbewußtseins und der darauf ruhenden Freiheit: das ist der Hauptgedanke, der alle Betrachtungen über dieselbe durchzieht. Aber wenn wir auf dem Gebiete der Theologie in der einen göttlichen Natur drei Personen, in den zwei Naturen Christi eine Person annehmen und erklären sollen, so müssen wir die Persönlichkeit darstellen im Gegensatze nicht zu dem, was man *in concreto* die Natur zu nennen pflegt, zur sichtbaren materiellen Welt, sondern zunächst im Gegensatze zur geistigen, vernünftigen Natur, und wiederum, nicht im Gegensatze zu einem fremden äußern Wesen, das man Natur nennt, sondern auch im Gegensatze zur eigenen innern Wesenheit der Person selbst. Den letztern Gegensatz hat die Person gemeinschaftlich mit der Hypostase; ja in dem Begriffe der Hypostase ist derselbe gerade formell und sehr bezeichnend hervorgehoben. Ueberdies ist dieser Ausdruck der ursprüngliche, zuerst von der Kirche für die Bezeichnung der Unterschiede in Gott und der Einheit in Christus angewandte — noch ein Grund mehr, um seine Wichtigkeit nicht zu gering anzuschlagen.

Dem griechischen Worte *ὑπόστασις*, das bald konkret zur Bezeichnung einer Sache, bald abstrakt zur Bezeichnung einer Seinsweise gebraucht wird, entspricht im Lateinischen ziemlich genau für den abstrakten Gebrauch *subsistentia*, für den konkreten *suppositum*, oder auch subsistens. Im Deutschen haben wir kein durch den Gebrauch fixiertes Einzelwort dafür; wir halten uns an die lateinischen und griechischen Bezeichnungen,

die ohnehin schon geheiligt sind, obgleich wir sie durch zusammengesetzte Ausdrücke sehr prägnant wiedergeben können.

Ursprünglich bezeichnet Hypostase das, was, in sich selber stehend und ruhend, eben dadurch befähigt ist, anderes zu tragen und in sich zu haben. Das in sich selbst Stehen und Ruhen wird in dem lateinischen *subsistere* betont, das Tragen und in sich Haben durch das lateinische *suppositum*. Alles folglich, was irgendwie als in einem andern seiend, in ihm ruhend, ihm innerlich angehörend betrachtet werden muß, ist keine Hypostase im absoluten Sinne. Nicht nur die Akzidenzen, Tätigkeiten und Eigenschaften eines Wesens, die in ihm sind, ihm angehören, sind daher keine Hypostasen; selbst Substanzen sind es nicht immer im vollen Sinne. So ist ein Teil unseres Körpers, z. B. der Kopf, obgleich selbst Träger von Eigenschaften und Akzidenzen, noch keine eigentliche Hypostase, weil er wiederum in einem Ganzen, im Körper, resp. im Menschen selbst existiert, diesem Ganzen angehört und in ihm aufgeht. Ja selbst die ganze menschliche Natur, das ganze Wesen des Menschen, abstrakt genommen, ist keine solche, weil es nur Wirklichkeit hat in den einzelnen Menschen, weil es diesen angehört, von ihnen getragen und besessen wird. Hypostase ist vielmehr *der einzelne wirkliche Träger und Inhaber der Natur*, das Subjekt, dem die Natur samt allen ihren Teilen, Eigenschaften und Tätigkeiten angehört und zugeschrieben wird.

Nach der gewöhnlichen Definition bezeichnet man die Hypostase als *substantia individua*. Recht verstanden stimmt diese Definition aufs genaueste mit der gegebenen. Aber dann muß man das *individuum* nicht mit unteilbar (von *dividere aliquid*), sondern mit *unverteilbar* (von *dividere alicui — distribuere)* übersetzen. Die Substanz, welche in einem höhern Ganzen aufgeht, demselben angehört (wie das Glied), oder mehreren verschiedenen Subjekten innewohnt, an dieselben verteilt wird (wie die generische Substanz), ist demnach nicht individuell im strengen Sinne des Wortes. Nur da, wo und inwiefern die Substanz als identisch genommen wird mit dem letzten Subjekte, dem sie angehört, ist sie wahrhaft und vollkommen *substantia individua*. Wo die Verteilbarkeit aufhört, fängt der Besitz, die Inhaberschaft an; sobald ich sage, daß die Substanz nicht mehr

einem Subjekt angehöre, sage ich, daß sie sich selbst angehöre, in sich selbst ruhe und subsistiere.

Hypostasen gibt es nun überall, wo es eine Natur, Wesenheit oder Substanz gibt: auf allen Gebieten des Seins und der Wesen. Jede Natur und Wesenheit muß irgendwo stehen und ruhen, muß in einem Subjekte sein, einen Träger haben. Auch die sinnlichen materiellen Substanzen von den Mineralien hinauf bis zu den Tieren sind daher wahrhaft Hypostasen, soweit sie eben in sich selbst ruhen und eine selbständige Existenz haben. Aber Personen, Persönlichkeit finden sich nur in den geistigen Substanzen.

Die *Person* ist eine besondere, vorzüglich vollkommene Art der Hypostase. Sie unterscheidet sich von den übrigen Hypostasen dadurch, daß die Natur, als deren Hypostase, deren Trägerin und Inhaberin sie erscheint, keine beliebige, sondern eine geistige Natur ist.

Die geistige Natur oder Wesenheit selbst mit allen ihren Eigenschaften, mit ihrem Bewußtsein und ihrer Freiheit, ist als solche wegen ihrer Geistigkeit noch gar nicht Person, weil sie als solche eben auch noch keine Hypostase ist; wie umgekehrt die Hypostase dieser Natur nur dadurch persönlich, oder eine Person ist, daß diese Natur als eine geistige vorausgesetzt wird. Beides ist gleich notwendig, um die Idee der Person zu erfüllen, daß sie eine wahre selbständige Trägerin und Inhaberin der Natur, und daß diese Natur selbst eine geistige sei.

Aber die zweite Bedingung modifiziert auch wiederum die erste. Eben deshalb weil die Person Trägerin einer geistigen Natur ist, muß sie auch ihre Natur in ungleich vollkommenerer Weise besitzen, als die übrigen Hypostasen die ihrige besitzen, muß infolge davon auch ungleich mehr selbständig sein als diese.

Der Baum, das Tier besitzt seine Teile, besitzt seine Kräfte und wirkt durch dieselben; aber es hat kein eigentliches Recht auf dieselben, keinen bewußten Genuß von denselben, keine freie Herrschaft über dieselben. Die Person hingegen hat ein wirkliches, unverletzliches *Recht* auf ihre Teile und Kräfte; kraft ihrer geistigen Natur ist sie eine *hypostasis cum dignitate*, eine würdevolle, achtungswerte Inhaberin alles dessen, was sie ist und was sie besitzt. Kraft der Vernünftigkeit ihrer Natur erhebt sie sich ferner zum Bewußtsein ihrer Wesenheit und ihrer Be-

sitztümer, sowie ihres Besitzes selbst; durch dieses Bewußtsein aber wird der Besitz erst zum vollen Besitz, zum *Genusse* des Besitzes und der Besitztümer. Noch mehr. Mit dem Selbstbewußtsein entspringt aus der Vernünftigkeit der Natur auch das Vermögen, alle Tätigkeiten mehr oder weniger selbständig auf selbstgesteckte Zwecke zu richten, alle Kräfte, alle zu Gebote stehenden Mittel zur Erreichung derselben anzuwenden. So tritt also zum Genusse noch die freie Selbstbestimmung, der freie Gebrauch des Besitztums hinzu, zum *fructus* der *usus*; der freie Gebrauch ist aber allein wahre *Herrschaft*, und daher auch allein das Zeichen des Vollbesitzes.

Das wirkliche Selbstbewußtsein und der wirkliche Gebrauch der Freiheit gehören aber darum nicht zum Wesen der Persönlichkeit, sondern bloß die Anlage dazu, die in der geistigen Natur enthalten ist. Wesentlich ist nur die Dignität, die Würde der Person, kraft der sie als Inhaberin einer geistigen Natur in ihrem Besitze und ihrem Sein selbst dann geachtet werden muß, wenn sie noch nicht ihren Besitz genießen, ausüben, oder wenigstens ihn nicht nach außen geltend machen kann, wie das erste bei den noch nicht zum Vernunftgebrauche gelangten Kindern, das letztere bei den Unmündigen der Fall ist.

Wie und weil die Personen kraft ihrer vernünftigen Natur auch einen vollkommenern Besitz derselben haben, als die übrigen Hypostasen, sind sie auch ungleich *selbständiger* als diese. Die übrigen Hypostasen, z. B. in der Pflanzen- und Tierwelt, haben kein vollständig in sich ruhendes Sein; sie sind ihrer Natur nach auflöslich und vergänglich, eine geht unter, um der andern Platz zu machen; sie sind mehr um der Spezies willen, der sie angehören, als um ihrer selbst willen da. Die persönlichen Hypostasen aber haben, weil (und darum auch wenigstens insofern als) sie geistiger Natur sind, ein unverwüstliches, unvergängliches Sein; sie sind nicht bloß da, um ihre Spezies zu repräsentieren, sondern um in sich selbst den ewigen Besitz und Genuß der Vorzüge zu haben, die der Spezies zukommen; sie sind Selbstzweck. Und weil sie *Selbstzweck* sind, die übrigen Hypostasen aber es nicht sind, deshalb können auch diese mit allem, was sie sind und besitzen, den Personen untergeordnet, deren Eigentum werden, können und sollen dem Genusse der Personen dienen und deren Herrschaft unterworfen sein. Die Per-

sonen hingegen können wegen ihrer Dignität, weil sie nicht nur irgendwie selbständig, sondern *sui juris* sind, niemals als bloße Sache behandelt, also auch nicht als bloße Mittel zu einem äußern Zwecke verwandt werden.

Nichtsdestoweniger sind die geschaffenen Personen nicht der *letzte* Zweck ihrer selbst. Weil geschaffen, hängen sie von einer höhern Persönlichkeit ab, als von ihrem Ursprunge und letzten Ziele, und haben daher noch keineswegs den vollsten, den absoluten Selbst-Besitz, -Genuß und -Gebrauch. Absolut selbsteigen, in sich selbst ruhend, selbstmächtig ist nur Gott; er allein hat darum auch die Persönlichkeit im absoluten Sinne des Wortes.

Wenn aber das Absolute immer nur Eins ist, folgt daraus nicht, daß es auch nur *eine* absolute Persönlichkeit, nur *eine absolute* Person, also auch nur *eine* göttliche Person gebe? — Wie es nur *eine* göttliche Natur gibt und geben kann, so kann es auch nur *eine* göttliche Persönlichkeit geben, sofern damit die Dignität, die Macht und Freiheit gemeint ist, wodurch sich die Person über andere Hypostasen und eine göttliche Person über alle außergöttlichen erhebt. Blicken wir aber darauf zurück, daß die Person eigentlich die Trägerin und Inhaberin, die Hypostase der vernünftigen Natur ist: dann folgt aus der Einheit der göttlichen Natur noch keineswegs, daß es auch nur *eine* göttliche Person gebe, nicht einmal, daß es nur *eine* Persönlichkeit in Gott gebe, insofern man nämlich unter Persönlichkeit das versteht, wodurch sich verschiedene Träger derselben vernünftigen Natur als solche konstituieren und voneinander unterscheiden.

Wenn wir nun beweisen, daß die göttlichen Produktionen nach innen Träger und Inhaber der göttlichen Natur hervorbringen, dann haben wir auch bewiesen, was unsere Aufgabe war, daß es Personalproduktionen sind und daß sie die Dreifaltigkeit der Personen in der einen göttlichen Natur zur Folge haben.

§ 13. Die göttlichen Produktionen als Personalproduktionen, die Produkte als Hypostasen und Personen

Nach der gegebenen Erklärung ist der Beweis leicht zu führen. Schon früher wurde bemerkt, die produktive Tätigkeit Gottes in seinem Innern müsse etwas von dem produzierenden Subjekte reell Verschiedenes hervorbringen — sonst wäre es eben keine

wirkliche Produktion. Dieses Produkt aber könne auch nicht angesehen werden als etwas zur Vervollkommnung, Aktuierung, Komplettierung des produzierenden Subjektes Gehöriges, wie dies bei den Vorgängen in unserer Seele der Fall ist — sonst wäre das produzierende Subjekt nicht reine und volle Aktualität. Es bleibt also nichts übrig, als daß das produzierende Subjekt, aus der Fülle seiner Aktualität wirkend, in der Produktion seine Vollkommenheit einem andern Subjekte mitteile und ein anderes Subjekt in den Mitbesitz der ihm eigenen Vollkommenheit setze. Mitteilen kann aber Gott nach innen nur seine ganze Natur und Wesenheit, weil alles in ihm reell Natur und Wesenheit ist; indem er diese mitteilt, setzt er ein anderes Subjekt in den Besitz derselben; und da dieses Subjekt, abgesehen von der Mitteilung, noch gar nicht existiert — durch die Mitteilung soll es ja erst die göttliche Natur und Wesenheit erhalten, und ohne Natur und Wesenheit ist auch kein Subjekt denkbar —: so wird auch das Subjekt eben dadurch produziert, daß es in den Besitz der göttlichen Natur und Wesenheit gesetzt wird. Die Produktion in Gott läßt sich also nicht anders denken, als so, daß der Produzierende einen Mitbesitzer seiner Natur und Wesenheit, einen Empfänger, Träger und Inhaber derselben produziert. Der Inhaber und Träger der Natur ist aber ein *suppositum*, eine Hypostase, der Inhaber und Träger einer vernünftigen Natur, eine Person. Folglich sind die Produkte der göttlichen Produktionen wahre Personen, und zwar Personen, die als solche von der produzierenden reell dadurch verschieden sind, daß sie dieselbe Natur auf verschiedene Weise besitzen.

Machen wir die Anwendung im einzelnen.

Einen ursprünglichen Träger und Inhaber der göttlichen Natur, eine nicht produzierte Person müssen wir in Gott von vornherein unbedenklich annehmen. Diese Person hat mithin ursprünglich die göttliche Erkenntnis, die Erkenntnis ihrer selbst und ihres Wesens; sie also muß auch das Prinzip des Wortes sein, worin diese Erkenntnis ausgesprochen, und des Bildes, worin der Gegenstand derselben ausgeprägt wird. Indem sie das Wort als den von ihr selbst verschiedenen Ausdruck ihrer Erkenntnis und Wesenheit produziert, legt sie ihre Erkenntnis und Wesenheit in demselben nieder, teilt sie demselben mit. Das Wort empfängt also von der ersten Person deren Erkenntnis und Wesenheit.

darin aber auch die ganze göttliche Natur. So erscheint es als Empfänger, folglich auch als Besitzer und Inhaber der göttlichen Natur. Aber weil es bloß Inhaber ist durch Mitteilung, so unterscheidet es sich als solcher von dem ursprünglichen Inhaber; es ist ein eigener, von diesem verschiedener Inhaber der Natur. Als eigener Inhaber einer Natur ist es also ein wahres *supositum*, als Inhaber einer vernünftigen Natur eine wahre Person, als Inhaber der göttlichen Natur eine göttliche Person.

So erkennen wir das innere Wort Gottes als ein *persönliches* Wort, als ein Wort, das nicht bloß Medium einer Offenbarung und Mitteilung des Gedankens ist, wie das unsere, sondern zugleich den Gedanken und den realen Inhalt des Gedankens in sich aufnimmt und selbst zum Träger des Gedankens wird. Die erste Person in Gott spricht sich in ihrem Worte so aus, teilt sich so mit, daß das Wort selbst die Mitteilung empfängt, das Mitgeteilte besitzt; die erste Person spricht nicht bloß *durch* ihr Wort, sie spricht eben dadurch auch *zu* ihm, als zu einem andern Subjekte. Ferner ist dieses Wort nicht bloß eine Personifikation, sondern der persönliche Repräsentant der Weisheit der ersten Person; es ist deren *Repräsentant*, weil es der adäquate Ausdruck derselben ist, und *persönlicher* Repräsentant, weil es diese Weisheit nicht bloß darstellt, sondern auch sie wirklich besitzt, weil es sie ebenso wahrhaft und vollständig besitzt, wie derjenige, dem sie ursprünglich angehört, weil es, wie dieser, wirklicher Träger und Inhaber derselben ist.

Auf ähnliche Weise verhält es sich mit der zweiten Produktion in Gott, mit der Hauchung. Der Hauch, der aus der gegenseitigen Liebe der ersten Person und ihres persönlichen Wortes hervorgeht, ist notwendig etwas anderes, als diese beiden Personen, die ihre Liebe und den realen Inhalt ihrer Liebe, die Güte ihres Wesens, in ihm ausströmen und in ihn hinüberströmen. Und weil die beiden durch diese Produktion eines Dritten nicht sich selbst vervollkommnen, sondern vielmehr ihre Vollkommenheit auf dasselbe übergehen lassen müssen, so produzieren sie dieses Dritte als einen Empfänger ihrer substanziellen Liebe und Güte, sie machen es zum Inhaber und Träger ihrer Liebe und Güte, und dadurch zum Inhaber und Träger der ganzen göttlichen Natur. Die Liebe, womit Vater und Sohn wegen der Gemeinschaft ihrer Güte und Liebenswürdigkeit, ihrer göttlichen

Natur und Wesenheit, einander umfangen, strebt in ihrer unendlichen Fruchtbarkeit danach, dieselbe Natur und Wesenheit noch in ein drittes Subjekt, eine dritte Hypostase überzuleiten, und die Wonne, welche diese beiden in dem Besitz derselben Natur genießen, kann auf keine andere Weise zu einem realen Ausdrucke gelangen, als dadurch, daß sie noch eine dritte Person in diese Gemeinschaft aufnehmen, daß sie das, was sie besitzen, ohne es zu verlieren, noch mit einer dritten ganz und untrennbar teilen.

Der Hauch der göttlichen Liebe ist also ein *persönlicher* Hauch, eine Person, und eine von den durch ihre Liebe ihn aushauchenden verschiedene Person; und das Pfand der göttlichen Liebe, das Band, das die Liebe der beiden ersten Personen krönt, ist ein persönliches Pfand und Band, eine neue Person, die zu ihnen hinzu und zwischen sie hineintritt. Dieser Hauch ist nicht nur eine Kundgebung der Liebe zweier Herzen zueinander, die ihr Leben, ihre Glut ineinander überfließen lassen möchten. Es ist ein Hauch, worin zwei göttliche Personen aus der absoluten Einheit und Fülle ihres gemeinschaftlichen Herzens[37] ihre Liebe absolut wirksam erweisen, indem sie jene Einheit auf eine dritte Person übertragen. Und jenes Pfand soll nicht ein Band sein zwischen zwei Liebenden, die sich erst dadurch aneinander fesseln wollen, ein Band vielmehr, das der adäquate Ausdruck ihrer absoluten Einheit sein soll und daher in dasselbe Verhältnis, dieselbe Einheit mit ihnen treten muß, in der sie zueinander stehen. Endlich können sich die beiden ersten Personen nicht noch mehr aneinander hingeben, als sie sich schon durch ihr gegenseitiges Verhältnis einander besitzen; wenn folglich ihre Liebe sich in einer Gabe betätigen soll, so muß das, was gegeben wird, einem Dritten gegeben werden; dieser Dritte muß also alles das erhalten, was sie beide einander zu geben hätten, er muß ihre eigene Natur erhalten und dieselbe auf eine ihm eigentümliche Weise besitzen; er muß eine persönliche Gabe sein, eine Person, welcher gegeben wird, und die durch das, was sie erhält, die Hingabe der beiden übrigen Personen aneinander besiegelt und krönt.[38]

Wie demnach der Ausdruck der göttlichen Erkenntnis ein persönlicher Ausdruck derselben, so ist auch der Ausfluß der göttlichen Liebe ein persönlicher Ausfluß dieser Liebe. Wie aber

auch das Wort der subsistierende persönliche Repräsentant der göttlichen Weisheit, so ist der Ausfluß der Liebe keine bloße, poetische Personifikation, sondern eine wirkliche Person, eine Inhaberin dieser Liebe, die sie nicht nur vorstellt, sondern ebenso gut besitzt, wie die beiden übrigen Personen. Und nur deshalb, weil sie diese Liebe auf eine eigentümliche Art besitzt und empfängt, weil sie eben zugleich das Pfand dieser Liebe ist, repräsentiert sie dieselbe auch auf eine vorzügliche Weise, stellt sie dieselbe in sich dar und bringt sie in sich zum Ausdrucke; nur deshalb wird sie auch auszeichnend die persönliche (nicht personifizierte, sondern in einer Person dargestellte) Liebe genannt.

Ohne alle Figur würde man freilich besser sagen, die dritte Person in Gott sei die Person der Liebe, d. h. die der Fruchtbarkeit der göttlichen Liebe entsprechende Person. Denn eigentlich ist nicht die Liebe selbst persönlich, d. h. eine Person, da sie ja allen göttlichen Personen gemeinschaftlich ist; nur ihr Ausfluß ist eine Person, und es ist eine Figur, wenn ich die Liebe für ihren Ausfluß setze. Ebenso ist es ein großer Unterschied, ob ich sage, die zweite Person sei das persönliche Wort, oder ob ich sage, sie sei die persönliche Weisheit; denn das Wort ist wirklich eine eigene Person, von dem Sprecher und dem Liebeshauche reell verschieden; die Weisheit hingegen ist es nicht; die Weisheit ist allen Personen gemeinschaftlich, und nur dann ist sie etwas Besonderes, Geschiedenes, für sich Bestehendes, wenn ich sie figürlich für ihren Ausdruck, für das *verbum sapientiae*, setze.

Sollte es noch nötig scheinen, zu erklären, warum denn Erkenntnis und Liebe in den Geschöpfen keine personenbildenden Tätigkeiten sind? Daß sie es wirklich nicht sind, weiß jeder vernünftige Mensch und bedarf keines Beweises. Aber die Gegenüberstellung dieser Tätigkeiten mit den göttlichen kann nicht nur vielfache Mißverständnisse, die hier unterzulaufen pflegen, abschneiden, sondern auch dazu dienen, auf den Charakter der göttlichen Persönlichkeit ein neues Licht zu werfen.

In unserer Seele sind die Akte der Erkenntnis und Liebe Akzidenzen unserer Substanz und unserer Person. Das geistige Wort und der geistige Hauch der Liebe sind im Grunde reell dasselbe mit den fertigen Akten der Erkenntnis und Liebe, also

ebenfalls Akzidenzen unserer Substanz und Person. Um selbst Personen zu sein, müßten sie aber vor allem substanziell sein. Das sind sie nicht, und so können sie auch nur dazu dienen, die Person, der sie angehören, zu vervollkommnen; sie vermitteln derselben das Bewußtsein und den Genuß ihrer selbst, *entwickeln sie zur vollen Offenbarung und Entfaltung ihrer eigenen Persönlichkeit.* Die geschaffene Person *bedarf* also der innern Produktion zur Vollendung ihrer selbst, während in Gott die erste Person in ihrer Substanz schon die aktuelle Erkenntnis und Liebe ihrer selbst besitzt und daher durch Produktion nur die Fülle ihres Reichtums offenbart, um andere gleiche Personen sich gegenüberzustellen. Die geschaffene Person legt in ihr Wort und ihren Hauch nicht eine substanzielle, sondern eine akzidentelle Weisheit und Liebe hinein; darum ist weder ihr Wort noch ihr Hauch auch nur Substanz; die göttliche hingegen legt eine substanziale Weisheit in ihr Wort, eine substanziale Liebe in ihren Hauch, und darum sind beide ihr konsubstanziale und, als von ihr ausgehend, doch von ihr verschiedene Produkte, also Personen.

Wie die geschaffene Person durch ihr äußeres Wort sich nur andern schon existierenden Personen offenbaren kann: so offenbart sie sich durch ihr inneres Wort auch nur sich selbst, nicht dem Worte, als einem andern. Die erste göttliche Person hingegen, wie sie durch ihr äußeres Wort mit schöpferischer Allmacht die Wesen und Personen ins Dasein setzt, denen sie sich offenbaren will, setzt auch durch eine noch größere Macht in ihrem innern Worte eine andere Person, um nicht so sehr durch dieses Wort sich selbst offenbar zu werden, als vielmehr sich selbst diesem Worte zu offenbaren und mitzuteilen. Gleichwohl ist es wahr, daß die erste göttliche Person in ihrem Gegensatze zu den übrigen, als distinkte Person, als Vater, sich auch nur in und durch die übrigen, oder vielmehr in ihrer Beziehung auf diese erkennt. Aber daraus folgt keineswegs, daß die Persönlichkeit des Vaters erst durch sein Wort und seinen Hauch kompletiert werde; denn Komplement einer Person und selbständige Person sein, ist ein Widerspruch. Es folgt bloß, daß die Person des Vaters in wesentlicher Beziehung zur Person des Sohnes und des Hl. Geistes steht, und daher auch nur in dieser Beziehung sich in ihrer eigenen Selbständigkeit und Totalität erkennen kann.

Wie ferner der Mensch durch seine vernehmbaren Liebes-

bezeugungen nur ein unpersönliches Pfand seiner Liebe einer andern Person gibt: so dient der innere Ausdruck seiner Liebe, die er zu sich selbst trägt, nur dazu, ihn seiner selbst froh werden zu lassen. Gott hingegen bringt durch den Hauch seiner Liebe nach außen nicht nur die Güter hervor, die er seinen Geschöpfen mitteilt, sondern auch die Empfänger dieser Güter; und so müssen auch der Vater und das Wort, in dem sie das Pfand ihrer Liebe aushauchen, nicht so sehr in ihm erst ihrer Gemeinschaft froh werden, als vielmehr dieses als eine neue Person in den Mitgenuß ihrer Liebe und Seligkeit setzen. Kurz, der geschaffene Geist spricht in sich sein inneres Wort aus, um erst sich selbst offenbar zu werden, bewegt sich in der Liebe zu sich selbst, um erst seiner selbst froh zu werden. Gott spricht sein Wort aus, um die Fülle seiner Selbsterkenntnis dem Worte selbst zu offenbaren; Gott haucht seine Liebe aus, um diesem Hauche seine eigene überreiche Güte mitzuteilen.

Die Produkte der innern göttlichen Produktionen müssen also notwendig wirkliche von einander geschiedene Hypostasen und Personen sein. Die Produktionen selbst muß man daher auch nach ihrem Produkte *hypostatische, persönliche, oder Personalproduktionen* nennen.

Es sind *hypostatische* Produktionen erstens, weil sie überhaupt Hypostasen hervorbringen. Sie sind es aber noch mehr, sie sind *rein* hypostatisch, weil sie eben garnichts anderes, als bloß das Hypostasesein hervorbringen; denn die Natur, welche die produzierte Hypostase erhält, wird nicht produziert, sondern bloß mitgeteilt. Sie sind dies endlich, weil diese Produktionen das einzige sind, auf Grund dessen und in Rücksicht dessen die Hypostasen als solche sich voneinander unterscheiden.

Aber sie sind nicht nur durch und durch hypostatisch, sondern auch durch und durch *persönlich*; und das erstens schon deshalb, weil und insofern sie durch und durch hypostatisch sind; die Person ist ja nur die Hypostase einer vernünftigen Natur. Ganz speziell aber sind sie persönlich, weil in ihnen das produzierende Prinzip, wie es Personen bildet, so auch sich selbst als Person betätigt. Denn nur durch den der Person vor allen übrigen Hypostasen eigentümlichen Akt des Selbstbewußtseins, der Selbsterkenntnis, bringt die erste Person die zweite, und nur durch den ebenfalls den Personen allein zukom-

menden Akt der Liebe zu sich selbst bringt die erste mit der zweiten Person die dritte hervor. Daher kommt es, daß in Gott die Personen kraft ihres Ursprunges schon nicht bloß hypostatisch, sondern persönlich sich gegenüberstehen: nur dadurch wird ja die zweite Hypostase von der ersten verschieden, daß die letztere aus dem Selbstbewußtsein der erstern hervorgeht und folglich in diesem Selbstbewußtsein auch schon als von ihr verschieden erkannt wird; ebenso ist die dritte Hypostase nur dadurch von den beiden ersten verschieden, daß sie aus der Liebe derselben zueinander hervorgeht und folglich auch in dieser Liebe als von ihnen verschieden gewollt wird.

Doch diese etwas subtilen Bemerkungen wollten wir nur im Vorübergehen machen, um gewisse Gedanken und Ausdrücke neuerer Theologen und Philosophen auf das rechte Maß zurückzuführen.

Wichtiger und zugleich faßlicher ist die nähere Bestimmung des Begriffes der göttlichen Personen und die Festsetzung derjenigen Begriffe und Namen, wodurch wir die einzelnen als wirkliche Personen und deren respektive Ursprünge als Personalursprünge konkret und anschaulich aufzufassen und zu bezeichnen haben.

Indem wir uns im folgenden bemühen, diese Begriffe und Namen zu ermitteln, oder vielmehr die uns von der Offenbarung durch die Kirche vorgelegten zu erklären, werden wir noch vielfach Gelegenheit haben, das bereits Gesagte näher zu bestimmen und weiter zu entwickeln.

§ 14. Begriff und Definition der göttlichen Hypostasen und Personen

Im allgemeinen bestimmen wir die Person als den Träger und den Inhaber einer vernünftigen Natur. Diese Bestimmung paßt auch auf die göttlichen Personen; nur müssen wir hinzusetzen, es seien Inhaber der *göttlichen* Natur. Aber damit ist die eigentümliche Art und Weise, wie die göttlichen Personen ihre Natur besitzen und sich voneinander unterscheiden, im Gegensatz zu dem Modus, wie außergöttliche Personen ihre Natur besitzen, noch nicht ausgesprochen. Da hier eine unendliche Verschiedenheit obwaltet, würde der Begriff der göttlichen Personen immer

nur ein matter Umriß bleiben, wenn sie nicht hervorgehoben würde. Eben diese Verschiedenheit hat zur Folge, daß der Begriff der Hypostase und der Person, wie wir ihn von den Geschöpfen abstrahieren, nur in *analogischer Weise, mit Einschränkung* auf die göttlichen Hypostasen und Personen angewandt werden kann. Er muß folglich durch die Festsetzung jener Verschiedenheit auf *seinen analogen Wert* zurückgeführt werden, nach dem allein er sich auf Gott übertragen lasse.

Geschaffene Personen derselben Natur, wie zu. B. mehrere Menschen sind dadurch als Personen voneinander verschieden, daß sie dieselbe Natur in verschiedenen Exemplaren besitzen; die Natur ist in ihnen nicht numerisch eine, sondern vervielfältigt. Daher können sie auch dann voneinander verschieden, selbständig sein, wenn keine von der andern ihren Ursprung hat, wenn sie sonst in keiner Beziehung zueinander stehen. Ja, alle Beziehungen, die sie, z. B. selbst Vater und Sohn, zueinander haben, setzen ihre Verschiedenheit und Selbständigkeit voraus, und begründen deshalb keine wesentliche, sondern bloß eine akzidentelle Verschiedenheit.

Bei Gott ist die Sache umgekehrt. Hier besitzen alle Personen eine und dieselbe individuelle, unteilbare und einfache Natur. Selbst die Träger derselben müssen reell eins mit ihr sein; sie wären sonst nicht einfach, sondern zusammengesetzt. Wenn diese Träger also voneinander unterschieden sein sollen, so kann das nicht anders geschehen, als dadurch, daß sie auf verschiedene Weise die *eine* Natur haben und Eins mit ihr sind. Und in der Tat haben wir gesehen, daß die erste Person die Natur aus sich besitzt, die zweite von der ersten, die dritte von der ersten und zweiten. Folglich beruht der innere Unterschied und auch das innere Wesen dieser Personen als solcher auf den Beziehungen, in denen dieselben als Besitzer derselben Natur zueinander stehen. Bei den produzierten Personen ist das offenbar: sie sind nur dadurch und insofern Inhaber und selbständige Inhaber der göttlichen Natur, als sie Empfänger derselben sind. Aber auch die erste ist in ihrem Besitze relativ auf die übrigen, weil sie ebenso wesentlich, als diese den Besitz der Natur ihrer Mitteilung verdanken, ihrerseits auf diese Mitteilung angewiesen ist, *weil sie nur besitzt, um mitzuteilen.* So erscheinen die göttlichen Personen als solche nur in und durch die Beziehungen, in denen

sie zueinander stehen. Diese Bezüge muß man demnach auch in ihre Definition aufnehmen und sagen, die göttlichen Personen seien *relative Inhaber der göttlichen Natur*, d. h., wie eben erklärt, *Inhaber der Natur in und durch die Relation auf andere Inhaber derselben.*

Unter einer andern Rücksicht sind aber dieselben göttlichen Personen *absolute* Personen, d. h. frei, gelöst von jeder eigentlichen Abhängigkeit und Beschränkung. Alle geschaffenen Personen sind unter dieser Rücksicht relativ; sie sind wesentlich abhängig von einer höhern Macht, die sie mit Freiheit ins Dasein gerufen; und eben deshalb sind sie auch beschränkt, sind nicht absolut selbständig, nicht absolut Selbstzweck, haben nicht die Dignität der Person im vollsten, umfassendsten Sinne. Die göttlichen Personen hingegen sind relativ nur untereinander; sie sind nicht abhängig von einem andern Höhern außer sich, weil sie alle dieselbe hohe und unabhängige Natur haben; aber sie sind auch nicht einmal abhängig von einander, weil die Person, welche einer andern den Ursprung gibt, ebenso wesentlich auf diese sich bezieht, als diese auf jene, und gegenseitige Relationen in derselben Richtung gleichen sich aus. Beschränkt sind sie noch viel weniger; denn jede göttliche Person besitzt die ganze göttliche Natur und in ihr die höchste Dignität, den höchsten Reichtum, der einer Person zukommen kann. Daß sie mit andern diese Natur zugleich besitzen, bringt ebensowenig eine Beschränkung hervor; denn durch den Mitbesitz wird weder das Besitztum noch der Besitz geteilt; eher wird der letztere in jeder Person noch verdoppelt und verdreifacht, da jede Person in ihrer Weise auch die andere besitzt als ihr unzertrennliches Produkt oder ihren unzertrennlichen Ursprung, und da überdies die Personen in der Wesenheit, mit der sie alle reell Eins sind, auch unter sich zur Einheit verbunden werden.

Man wird leicht sehen, daß die Absolutheit der göttlichen Personen hauptsächlich von der absoluten Natur, die sie besitzen und sind, herkommt. Darum bleiben sie aber unter sich wesentlich relativ. Ja, wenn sie dieses nicht wären, würden sie auch nicht alle absolut sein können; denn dann müßten sie sich noch durch etwas anderes unterscheiden, als durch die bloße Form des Besitzes; die eine müßte nicht bloß auf andere Weise, son-

dern auch etwas anderes besitzen und sein, als die andere; nicht alle würden daher dieselbe absolute Natur besitzen.

So hebt die Relativität der göttlichen Personen ihre Absolutheit nicht nur nicht auf, sondern schließt sie wesentlich ein. Diese Personen sind relativ im Unterschiede ihrer hypostatischen Charaktere, absolut in der Dignität, welche die Hypostase zur Person stempelt. In beiden Beziehungen unterscheiden sie sich wesentlich von allen geschaffenen Hypostasen und Personen. Und so können wir auch den Begriff der Hypostase und Person nur *analogisch* auf Gott übertragen und anwenden.

Die individuelle, d. h. singuläre, in keinem höhern Ganzen aufgehende Substanz ist auf geschöpflichem Gebiete *eo ipso* die Hypostase, und wenn die Substanz eine mit Vernunft begabte ist, eine Person. Die göttliche Substanz hingegen ist dadurch, daß sie eine singuläre, keine generische und in keinem höhern Ganzen aufgehende, selbständige ist, noch nicht Hypostase. Nach der Glaubenslehre erscheint sie nämlich durch diese Singularität und Selbständigkeit noch nicht als *individua*, unverteilbar und unverteilt, in letzter Instanz; wir müssen noch mehrere, nicht über ihr stehende oder sie umfassende, sondern real mit ihr identische Subjekte denken, *in* denen sie ist, und *an* welche sie verteilt wird. Erst in diesen Subjekten, und als mit jedem einzelnen identisch, erscheint sie als *individua* in letzter Instanz, somit als Hypostase.

Der formelle Begriff der Hypostase fällt also bei Gott nicht zusammen mit dem der Singularität und Totalität der Substanz und Natur, und deshalb erfordert auch die Mehrheit der Hypostasen in Gott keine Multiplikation der Natur, sondern bloß eine auf Mitteilung beruhende Verschiedenheit im Besitze derselben unteilbaren Natur.

Darin, daß sich in Gott wirklich verschiedene Besitzer derselben Natur finden, liegt die Aehnlichkeit zwischen den göttlichen Hypostasen und den kreatürlichen; darin, daß die Verschiedenheit des Besitzes bei Gott nicht auf Multiplikation des Besitzobjektes, sondern auf Mitteilung *desselben* Objektes beruht, die Unähnlichkeit zwischen den göttlichen und kreatürlichen Hypostasen. Durch jenes positive und dieses negative Moment kommt der analoge Begriff der göttlichen Hypostasen zustande.

Daß die Dignität der göttlichen Hypostasen, wodurch sie Personen sind, ebenfalls nur durch analoge Begriffe von uns aufgefaßt werden könne, ist schon hinreichend erklärt. Das begreift sich umso leichter, als diese Dignität nichts anderes ist, als die Vollkommenheit der göttlichen Natur, welche sich in der entsprechenden Würde und Vollkommenheit der Geschöpfe zwar reflektiert, aber doch zugleich unendlich hoch über dieselbe erhaben bleibt.

§ 15. Der konkrete Begriff und Name der einzelnen Personen und ihrer Produktionen. Notwendigkeit und Möglichkeit eines tiefern Verständnisses der kirchlichen Namen

Sind die Personen als solche wesentlich relativ, dann kann man den einzelnen auch keinen Namen geben, der sie in ihrer Eigentümlichkeit bezeichnen soll, wenn derselbe nicht ihre Relation ausdrückt. Darum heißt denn auch die erste Person Vater, d. i. Vater des Sohnes; die zweite Sohn, Sohn des Vaters. Diese Relation springt bei der dritten Person nicht so sehr in die Augen, weil das Wort Geist auch absolut gebraucht wird. Aber streng genommen muß es zur Bezeichnung der dritten Person ebenfalls relativ genommen werden, da man sagen will: Geist, d. i. Odem des Vaters und des Sohnes.

Diese Namen nun haben wir näher zu erklären, einmal, weil es die gebräuchlichsten in der Sprache der Hl. Schrift und der Kirche sind, dann aber auch — und das ist eben der Grund ihres bevorzugten Gebrauches —, weil sie ohne nähere Bestimmung in der konkretesten Weise den persönlichen Charakter der drei Gegensätze in Gott hervorheben und bezeichnen.

Für die zweite und dritte Person haben wir schon früher mehrere Namen kennen gelernt, die ihnen eigentümlich sind. Die zweite Person ist wirklich, und zwar allein, das Wort und das Abbild der ersten; aber es gibt auch unpersönliche, ja ganz unselbständige Worte und Abbilder, und deshalb tritt in dieser Bezeichnung die Persönlichkeit ihres Gegenstandes nicht hervor und muß eigens durch Apposition bezeichnet werden. Ebenso verhält es sich mit den Namen: Hauch, Pfand, Band, die wir der dritten Person beilegen. Für die erste Person aber hatten wir noch gar keinen Namen; als Prinzip des Wortes könnten wir sie

höchstens Sprecher nennen. Darin ist zwar ihre Persönlichkeit ausgesprochen oder vielmehr vorausgesetzt; aber sie tritt darin doch noch nicht ausdrücklich im Verhältnisse zu einer andern aus ihr hervorgehenden Person auf, weil ihr Produkt nur als Wort erscheint. Soll aber der relative Name wirklich die Person in ihrer ganzen konkreten Selbständigkeit bezeichnen, dann muß er sie auch in personaler Beziehung, d. h. als persönliches Prinzip einer Person, resp. als persönliches Produkt einer andern Person bezeichnen.

Das geschieht bei den beiden ersten Personen, wenn die erste Vater, die zweite Sohn genannt wird. Denn ein Vater ist immer eine Hypostase und eine persönliche Hypostase, sowie auch Prinzip einer solchen; und ein Sohn ist ebenso immer eine Hypostase und eine persönliche Hypostase und Produkt einer solchen.

Diese beiderseitige Bezeichnung der beiden ersten Personen kann aber nur darauf beruhen, daß die zweite aus der ersten auf dem Wege der Zeugung ausgeht — denn nur ein zeugendes Prinzip ist Vater und nur ein gezeugtes Produkt ist Sohn —; und wenn sie eine charakteristische, eigentümliche Bezeichnung dieser beiden Personen, wenn sie Eigenname derselben sein soll, muß deren gegenseitiges Verhältnis allein, und nicht auch das der dritten Person zu ihnen, auf Zeugung beruhen.

Wollen wir daher verstehen und erklären, warum und wie die ersten Personen, und zwar sie allein, mit den Eigennamen Vater und Sohn bezeichnet werden, so müssen wir zu verstehen und zu erklären suchen, warum und wie die Produktion der zweiten Person aus der ersten, und zwar ausschließlich im Gegensatze zu der andern göttlichen Produktion, *Zeugung* genannt wird. Es sind eigentlich zwei Fragen, ob und wie die erste Produktion Zeugung genannt werden könne und müsse, und ob und wie dieser Name und der ihm zugrunde liegende Begriff ihr allein und nicht auch der zweiten Produktion zukomme. Gleichwohl sind diese Fragen kaum getrennt zu behandeln; denn wenn die erste Produktion eben wegen ihres eigentümlichen Charakters den Namen in Anspruch nimmt, ist er damit schon der zweiten abgesprochen; und falls er dieser ebenfalls zukäme, würde er auch keineswegs den eigentümlichen Charakter der ersten bezeichnen.

Vieles scheint uns von dieser Untersuchung abzuschrecken. Man ruft uns die Worte des Propheten zu: „Seine Zeugung, wer

wird sie erklären?“ Man führt uns in dichten Scharen die heiligen Väter vor, die es für eine grenzenlose Verwegenheit halten, die Zeugung Gottes begreifen und den Unterschied der Zeugung von der Produktion des Hl. Geistes ergründen zu wollen; die behaupten, man müsse diese Dinge im Glauben festhalten und sich nicht vergeblich abmühen, sie mit der Vernunft zu durchschauen, was den Gläubigen erst im Himmel aufbewahrt sei.

Fürchten wir nicht. Das alles gilt zunächst denjenigen, die im Lichte der bloßen Vernunft oder auch bloß an der Hand des Glaubens, nicht aus dem Glauben selbst, über das innere Geheimnis Gottes denken und reden — wir entwickeln das Verständnis dieser Sache aus dem Glauben und seinen Daten. Es gilt ferner allen denen, die, wie die Eunomianer, gegen welche die heiligen Väter vorzüglich redeten, das Geheimnis vollständig ergründen und erschöpfen wollen — wir wollen bloß den Sinn des Ausdruckes, womit die Offenbarung den Ursprung der zweiten Person bezeichnet, verstehen, ohne damit seinen Inhalt völlig zu ergründen. Wir wollen bloß untersuchen, warum und inwiefern die Offenbarung diesen der sinnlichen Welt entlehnten Begriff und Ausdruck auf Gott angewandt hat; da wir aber nicht einmal die sinnliche Zeugung in ihrem innersten Wesen begreifen und durchschauen, so werden wir noch viel weniger Anspruch darauf machen, das selbst für unsere Vernunft unsichtbare Ideal derselben aus seinem schwachen Abbilde zu ergründen und zu umspannen. Den Sinn der geoffenbarten Wahrheiten und den Zusammenhang derselben müssen wir soviel als möglich zu erfassen streben, wenn unser Glaube ein erleuchteter, inhaltreicher sein soll; umso viel weniger dürfen wir uns damit begnügen, bloße Formeln festzuhalten und deren Sinn für unbestimmbar auszugeben. Freilich klingen einzelne Ausdrücke der heiligen Väter so, als wenn dieses behauptet werden wollte. Aber es kam dies nur daher, weil die Wissenschaft zu ihrer Zeit den innern Organismus der Trinität noch nicht genug beleuchtet, den vollen, tiefen Sinn der Ausdrücke faktisch noch nicht genug erklärt hatte, und man doch den Häretikern gegenüber behaupten mußte, daß die Bezeichnungen des Sohnes und des Hl. Geistes nicht mit einander verwechselt werden dürften. Unterdes hat die theologische Wissenschaft immense Fortschritte gemacht; durch die wissenschaftliche Forschung und die übernatürliche Kontem-

plation, deren Gegenstand das Dogma bei den Heiligen war, ist es in klarern, hellern Zügen hervorgetreten, und so dürfen wir es wohl wagen, ohne den Vorwurf der Verwegenheit an unsere Frage heranzutreten. Wir dürfen es umso zuversichtlicher, als wir in dem Vorhergehenden eigentlich schon den sachlichen Unterschied zwischen der zweiten und dritten Person erklärt und begründet, und jetzt im Grunde nur die Namen zu erklären haben.

§ 16. *Die Produktion der zweiten Person in Gott als Zeugung, ihr Produkt als Sohn*

Zunächst soll natürlich durch den Namen der Zeugung die Produktion der zweiten Person in Gott von der *Schöpfung*, von dem Akte, durch den die außergöttlichen Wesen ins Dasein treten, unterschieden werden. Die Schöpfung ist eine freie Tat des göttlichen Willens, durch welche Gott Dinge, die aus sich Nichts waren, ins Dasein ruft und ihnen ein von dem seinigen wesentlich verschiedenes Sein mitteilt. Sein inneres Wort hingegen bringt Gott dadurch hervor, daß er sein eigenes Sein, seine eigene Substanz in dasselbe hineinlegt. Das Wort geht aus dem Innersten, aus der Substanz des Vaters hervor, weil die letztere auf dasselbe übergeht und es in den Vollbesitz derselben Natur setzt, welche dem Vater eigen ist. Das ist aber das Erste, wodurch sich die Zeugung in den Geschöpfen von jeder andern Hervorbringung unterscheidet: daß etwas von der Substanz des Hervorbringenden in das Produkt übergeht, und daß das Produkt selbst substantiell dem Hervorbringenden ähnlich ist. In der Regel sind beide Bedingungen in den Geschöpfen verbunden; die zweite ist immer und überall an die erste geknüpft, aber nicht umgekehrt. So geht z. B. auch bei den Parasiten, die auf einem Baume wachsen, etwas von der Substanz des Baumes als Stoff mit in das Produkt hinein; aber das spezifische Wesen des Baumes nicht. In Gott hingegen stehen die beiden Bedingungen in so wesentlichem Zusammenhange, daß man sie kaum von einander unterscheiden kann. Die göttliche Substanz ist absolut einfach; deshalb geht nicht nur ein Teil derselben, wie das selbst bei der vollkommensten sinnlichen Zeugung geschieht, auf die zweite Person über, sondern die ganze Substanz. Diese Substanz ist aber durchaus vollkommen und lebendig; sie geht somit auch

nicht über als zu formierender, zu belebender Stoff, sondern als absolute Vollkommenheit und reines Leben, womit das produzierte Subjekt ausgerüstet werden soll. Weil also die ganze Substanz mit ihrer ganzen Vollkommenheit auf das Produkt übergeht, deshalb sind auch bei der Produktion der zweiten Person die beiden ersten Bedingungen der Zeugung im volkommensten Sinne vorhanden.

Aber diese Bedingungen passen ebenso gut auch auf die Produktion der dritten Person in Gott. Auch sie ist nicht geschaffen; auch sie geht aus der Substanz der ersten aus, und diese Substanz geht mit ihrer ganzen Vollkommenheit auf sie über. Auch sie sproßt aus dem Innern des Vaters hervor, ist ebenso wie die zweite dem Vater vollkommen gleichartig, und geht überdies, wenn man auch das noch in Anschlag bringen will, mit derselben Naturnotwendigkeit vom Vater aus.

Der Grund, weshalb die zweite Person allein gezeugt und Sohn genannt wird, die dritte nicht, kann also nur darin liegen, daß beide auf verschiedene Weise die göttliche Natur und Wesenheit empfangen und besitzen, und daß gerade die Art des Ursprungs der zweiten Person mit dem, was wir auf dem geschaffenen Gebiete Zeugung nennen, auf eine ganz besondere Weise übereinstimmt.

Die Produktion der zweiten und die der dritten Person unterscheidet sich am entschiedensten nach dem Dogma darin, daß jene von einer, diese von zwei Personen ausgeht. Aber hieraus allein kann man keinen Grund finden, jene Produktion vor dieser Zeugung zu nennen.

Wir müssen also tiefer eindringen und bis auf den Grund zurückgehen, aus dem wir es auch zu erklären haben, weshalb die zweite Person von einer, die dritte von zweien ausgeht. Die zweite Person geht von der ersten allein aus, weil sie der Ausdruck, das Wort, das Bild der Erkenntnis ist, welche die erste Person von sich selbst und ihrer Wesenheit hat; die dritte geht von zweien aus, weil sie der Hauch und die Frucht der Liebe ist, welche die beiden ersten zueinander tragen. Die Produktivität der ersten Person durch ihre Erkenntnis und in Verbindung mit der zweiten durch ihre Liebe muß, wie überhaupt der letzte Grund des Unterschiedes der Personen, so auch der Grund aller einzelnen Unterschiede und nähern Bestimmungen der Personen

sowohl als ihrer Ursprünge sein. Mag man die Momente, durch welche der Begriff der Zeugung verifiziert wird, bestimmen wie man will; auf alle Fälle ist die zweite Person deshalb allein gezeugt und allein Sohn, weil sie allein das Wort der ersten ist; und die dritte ist deshalb nicht gezeugt und nicht Sohn, weil sie eben nicht das Wort der ersten Person ist.

Darin kommen denn auch seit dem hl. Thomas fast alle Theologen überein, obgleich sie sich nicht alle ganz genau darüber verständigen können, weshalb gerade der Begriff der Zeugung auf die intellektuelle Produktion und auf sie allein paßt. Versuchen wir, das Resultat der besten Forschungen über diesen Gegenstand kurz und klar hier vorzulegen.

Die Zeugung finden wir zunächst in der sinnlichen Welt, und zwar in den lebendigen Wesen derselben, in den Pflanzen, in den Tieren, im Menschen. Wir unterscheiden sie da als die höchste Spezies von dem Erzeugen im allgemeinen. Erzeugung nennen wir im allgemeinen jede Produktion, jedes Hervorbringen, sei es nach innen oder nach außen, durch Natur oder durch Kunst und Freiheit, insofern jede Produktion von der Kraft oder Kunst des tätigen Subjektes uns Kunde gibt, Zeugnis ablegt. Zeugung hingegen nennen wir *die höchste Art der Produktion, durch welche das zeugende Wesen, in der vollkommensten Weise von sich selbst Zeugnis gibt, sich selbst ausspricht.* Sie findet statt, wenn ein lebendes Wesen — denn nur ein solches ist dazu imstande — aus seinem Innersten heraus ein anderes setzt, das ihm gleichartig ist, seine Natur in sich trägt; denn hier prägt das Wesen aus seinem Innern ein ihm gleiches Bild aus, stellt sich selbst mit seiner ganzen Natur und Vollkommenheit nach außen dar, spricht sich nach außen aus, bezeugt sich somit in der vollkommensten Weise. Daher definiert man die Zeugung ganz treffend als Ursprung resp. Hervorbringung eines lebenden Wesens aus der Substanz des andern *in die Aehnlichkeit der Natur.*[39] Man sagt nicht: in *der* Aehnlichkeit der Natur; denn die Aehnlichkeit soll nicht als ein obligates Moment in der Zeugung liegen, sondern ist eben formell das Ziel, nach dem sie hinstrebt, weil die Bezeugung des Zeugenden durch den Gezeugten nur durch die Aehnlichkeit erreicht wird. Die Verähnlichung des Gezeugten mit dem Zeugenden ist also immer das vorzüglichste und prinzipalste Moment in der Zeugung.

Die innige Verwandtschaft zwischen Zeugen und Bezeugen kennt meines Wissens nur die deutsche Sprache, woraus man sehen kann, wie lehrreich für die tiefere Erkenntnis der Begriffe in ihren feinsten Schattierungen die philosophische Benutzung verschiedener Sprachen ist. Doch werden wir gleich sehen, daß andere Sprachen von einer andern Seite her uns hier entgegen und zu Hilfe kommen.

Jene Verwandtschaft nämlich weist uns sogleich eine Verbindung der geistigen Welt mit der sinnlichen auf. Man bezeugt eigentlich nur Gedanken, wie man auch nur Gedanken ausspricht. Und in der Tat legt auch das zeugende Wesen in der sinnlichen Welt nicht so sehr Zeugnis ab von seiner konkreten, individuellen Natur, als von der göttlichen Idee der Natur im allgemeinen, welche sich in jedem Individuum dieser Natur offenbart und bezeugt und sich von dem zeugenden zu dem gezeugten Individuum fortbezeugt. Gleichwohl sagen wir nicht, daß die göttliche Idee die Individuen zeuge, da sie anderer Natur ist als diese, und sie deshalb auch nicht aus ihrem Schoße hervorbringt.

Wohl aber sagen wir, daß, wie die Natur in ihren Produkten sich bezeugt und ausspricht, so auch der Geist dasjenige, worin er seine Ideen, seine Erkenntnis ausspricht, aus einem Schoße zeuge. Darauf weist uns wenigstens die lateinische Sprache hin, welche das intellektuelle Wort, die geistige Vorstellung einer Sache als den *conceptus* oder die *conceptio* derselben bezeichnet. Vorzüglich aber gilt das von der Vorstellung oder dem geistigen Worte, durch welches der Geist sich selbst erkennt. Denn hier bildet er in seinem Innern und aus seinem Innern heraus ein Bild seiner selbst; er prägt sich selbst in diesem Bilde aus, in einem Bilde, als dessen Urheber und Vorbild er nicht nur aus demselben erkannt werden kann, wie dieses auch bei der sinnlichen Zeugung der Fall ist, in dem er vielmehr sich selbst erkennen muß, das die Erkenntnis selbst ist, und in dem der Geist folglich in ungleich höherer Weise sich abspiegelt, sich selbst bezeugt und ausspricht, als die Natur in ihren Produkten sich abspiegeln und bezeugen kann. Es ist auch kein totes, sondern ein lebendiges Bild, wie die Erkenntnis selbst etwas Lebendiges ist; ein Bild ferner, das an der geistigen Natur seines Erzeugers Teil hat, weil es selbst geistig ist; ein Bild endlich, das aus dem

innersten Schoße des Geistes hervorgeht, weil es aus der innersten Lebenskraft desselben als Abdruck seiner Substanz hervorgebracht wird.

In vielen Beziehungen ist also diese geistige Zeugung der sinnlichen nach ihrem idealen Gehalte nicht nur gleich, sondern auch überlegen; gerade die Bezeugung des Zeugenden ist hier formell vollkommener, weil sie denselben nicht nur erkennen läßt, sondern auch die Erkenntnis selbst in sich enthält. Aber in der Realität und Selbständigkeit des erzeugten Gleichbildes bleibt sie weit hinter der materiellen Zeugung zurück; denn ihr Produkt ist kein substanziales, auf das die substanziale Natur des Zeugenden übergehen könnte, und darum auch kein neues, selbständiges Wesen. So ist es schwer zu sagen, auf welcher Seite die Zeugung wahrer und vollkommener sich verifiziere. Sie ist Ausprägung, Bezeugung der Natur in ihrem Gleichbilde auf beiden Seiten, in der materiellen und in der geistigen Natur, und darum die eigentümlichste und charakteristischste Betätigung der Natur überhaupt; aber auf der einen Seite kann sie es bloß zu einem realen, auf der andern bloß zu einem idealen Gleichbilde bringen. Würden wir also nicht das Ideal der Zeugung, die vollkommenste Zeugung vor uns finden, wenn es uns gelänge, eine Produktion nachzuweisen, deren Produkt zugleich das ideale und reale Gleichbild des Zeugenden wäre?

In Gott, wo alles, was in den Kreaturen zerstreut vorkommt, Eins ist, zeigt uns der Glaube die Produktion des Wortes aus dem Schoße des Vaters. Dieses Wort ist ein ideales Bild seines Prinzips, weil es aus seiner Erkenntnis hervorgeht und sie bezeugt; es ist aber auch zugleich ein reales, substanziales, persönliches Bild, weil nicht nur die Erkenntnis, sondern auch der Gegenstand derselben, das Wesen der ersten Person, welches mit der Erkenntnis real eins ist, in diesem Worte ausgeprägt und demselben eingeprägt wird. Die zweite Person in der Gottheit wird eben dadurch hervorgebracht, daß die erste sich selbst aussprechen und bezeugen, ihre Natur ausprägen und offenbaren will; sie erhält die Natur des Vaters eben, um dieselbe in sich darzustellen und zu offenbaren. Was fehlt ihr also, um zu sagen, daß sie wahrhaft gezeugt sei, ja daß ihre Zeugung *das vollendete Ideal aller Zeugung* sei, und daß, gemäß den Worten der Hl. Schrift, nach der zeugenden Vaterschaft ihres Prinzips alle

Vaterschaft im Himmel und auf Erden genannt werde?[40] Obgleich nämlich wir den Begriff der Zeugung von den Geschöpfen auf Gott übertragen, weil wir ihn aus den Geschöpfen bilden, so sehen wir doch ein, daß das Objekt dieses Begriffes im reinsten und vollkommensten, im idealen Sinne ursprünglich sich nur in Gott findet, und deshalb die entsprechende Produktion der Geschöpfe nur sekundär und teilweise den Namen der Zeugung verdiene.[41]

Paßt aber auch der Name und der Begriff der Zeugung auf die Produktion der zweiten Person *allein*, und nicht zugleich auch auf die der dritten Person? Nein, darauf paßt der Name nicht, und zwar deshalb nicht, weil wir gerade aus der Eigentümlichkeit der ersten Produktion bewiesen haben, daß sie Zeugung genannt werden könne und müsse. Die erste Produktion ist deshalb Zeugung, weil sie die Aussprache eines Wortes und die Ausprägung eines Bildes ist; wenn diese Charaktere also der zweiten Produktion nicht ebenfalls angehören, so ist sie offenbar keine Zeugung. In der Tat, die zweite Produktion in Gott vollzieht sich nicht durch die Erkenntnis, sondern durch die Liebe; sie produziert deshalb nicht ein Wort, sondern eine Aspiration der Liebe, nicht ein Bild einer sich selbst reflektierenden Person, sondern ein Pfand, das zwei sich liebende Personen, das Urbild und das Nachbild, miteinander verbindet. Sie ist also auch *keine Bezeugung dessen, was die produzierende Person ist*, und der Natur, welche dieselbe besitzt; wenn sie etwas bezeugt, so ist es die Liebe und die Einheit, in der die zwei Personen, welche als Urbild und Nachbild dieselbe Natur besitzen, übereinkommen.

Freilich wird auch durch die zweite Produktion in Gott die Natur ebenso gut mitgeteilt, als durch die erste; aber sie wird eben nicht mitgeteilt *per modum naturae*, wie einige Theologen sehr schön bemerken, nicht in der Weise, wie die Natur *als Natur* sich mitteilt. Die Natur als Natur wirkt nur in der Bezeugung dessen, was sie selbst ist, in der Ausprägung, Ausstrahlung des Gleichbildes, in dem sie sich kundgibt. Die geistige Natur wirkt also als Natur nur in ihrer Erkenntnis, durch die sie sich in sich selbst reflektiert und ausspricht, wie wir ja auch, wenn wir die Natur der geistigen Wesen bestimmen, sie eben als intellektuelle, nicht als wollende Wesen bezeichnen. Somit

wirkt die göttliche Natur insbesondere als Natur nur in der Aussprache ihres persönlichen Wortes.

Die dritte Person hingegen empfängt die Natur zwar ebenso naturnotwendig, wie die zweite, und in diesem Sinne auch *naturaliter*, aber doch nicht *per modum naturae*, nicht in der Weise und auf dem Wege der Natur als solcher, sondern in der Weise und auf dem Wege des Willens, der Liebe, der Gabe. Auf sie geht die Natur nicht über, um sich in ihr darzustellen und zu offenbaren. Die beiden ersten Personen, der Zeugende und der Gezeugte, *nehmen* vielmehr ihre Natur kraft ihrer gegenseitigen Liebe, um sie in der dritten Person, als dem Pfande ihrer Liebe, niederzulegen und dadurch ihrer Verbindung miteinander die Krone aufzusetzen.[42]

Am kürzesten und anschaulichsten können wir sagen: der Hl. Geist sei nicht gezeugt, weil er aus dem Herzen des Vaters und des Sohnes, nicht aus dem Schoße des Vaters hervorgeht. Denn die unendliche Liebesfülle ist in Gott das, was in den sinnlichen Wesen das Herz; die Erkenntnis hingegen ist der Lichtschoß, aus dem er sein Ebenbild ausstrahlt. Ebenso wenig als wir bei uns das Herz als Prinzip der Zeugung mit derselben in Verbindung bringen, können wir bei Gott versucht sein, die Fruchtbarkeit seiner Liebe als Zeugung zu betrachten. Inwiefern in den geschaffenen Dingen ein Ausgang aus dem Herzen zu finden ist, welcher dem Ausgange der dritten Person in Gott entspricht, werden wir später sehen.

Die zweite Person in Gott ist also wahrhaft, im vollen und höchsten Sinne des Wortes gezeugt, und dieses Gezeugtsein ist ihr eigentümlich, kommt ihr allein zu, nicht nur im Gegensatze zu den Geschöpfen, sondern auch im Gegensatze zur dritten Person. So haben wir für sie einen Ausdruck, der ihr Hervorgehen als das eines wirklichen, selbständigen Suppositums ohne nähere Bestimmung hinreichend bezeichnet und in einem klaren Bilde veranschaulicht. Zugleich aber gewinnen wir damit auch die Namen, die *ihr* Sein sowohl als das ihres Prinzips substantiv bezeichnen. Das Produkt der eigentlichen Zeugung nennen wir *Sohn*, namentlich dann, wenn die demselben mitgeteilte Natur eine vernünftige ist und somit ihm die Dignität einer Person gibt. Der Name „Sohn" bezeichnet also das erste Produkt in Gott als Suppositum und zugleich gerade als persönliches Sup-

positum, als Person. Da aber auch die erste Person als selbständig zuerst da auftritt, wo sie als zeugendes Prinzip des Sohnes erscheint, so ist der Name „Vater" für sie ebenso passend und bedeutungsvoll, wie für die zweite der Name „Sohn".

§ 17. Die dritte Person als Geist, Odem des Vaters und des Sohnes, ihre Produktion als Hauchung (spiratio)

Werden wir nun auch für die Produktion der dritten Person in Gott einen Ausdruck finden, der ihren hypostatischen und persönlichen Charakter ebenso entschieden und dabei ebenso charakteristisch bezeichnet, wie die andere Produktion durch den Namen „Zeugung" charakterisiert wird?

Nein; für die zweite Produktion haben wir keinen Ausdruck, der dem der Zeugung *vollkommen parallel* stünde, d. h. der das Produkt in derselben Weise, wie jener, als ein hypostatisches und persönliches erscheinen ließe. Der Grund ist leicht einzusehen. In den Geschöpfen, von denen wir diesen Ausdruck hernehmen, sehen wir nirgendwo eine auf natürlichem Wege sich vollziehende Produktion eines lebendigen, gleichartigen Suppositums anders vor sich gehen, als auf dem Wege der Zeugung; oder — wenn man zwischen gewissen Fortpflanzungsarten bei den Pflanzen und unvollkommenen Tieren und der eigentlichen Zeugung einen wesentlichen Unterschied finden will — doch keine solche Produktion, welche der zweiten in Gott nach ihrem spezifischen Charakter ähnlich wäre.

Wir glauben zwar, daß es eben auf dem Gebiete der menschlichen Natur eine durch übernatürliche Vermittlung vollzogene Produktion einer Person aus der andern gibt, welche mit der Produktion der dritten Person in der Gottheit eine merkwürdige Analogie besitzt. Aber von dieser Produktion hat die Offenbarung den hypostatischen Namen der dritten Person faktisch nicht abgeleitet. Ueberdies glauben wir wegen der Neuheit und der delikaten Natur der Sache kein zu großes Gewicht darauf legen zu dürfen. Deshalb haben wir diesen unseren Gedanken hier übergangen und legen denselben am Schlusse dieses Hauptstückes mit den bescheidenen Ansprüchen einer persönlichen Meinung dem Urteile unserer Leser vor.

Bei der persönlichen, konkreten Bezeichnung der dritten Per-

son und ihres Ausganges scheinen wir uns also jedenfalls behelfen zu müssen. Dazu kommt auch noch der Umstand, daß diejenigen Bezeichnungen, welche in der Regel von der Offenbarung und der Kirche, den Namen des Sohnes und der Zeugung gegenüber, auf die dritte Person angewandt werden, wegen ihrer anscheinenden Unbestimmtheit und Allgemeinheit nur ein sehr vages Bild seiner Person zu entwerfen und nur künstlicher Weise auf dieselbe fixiert zu sein scheinen. Der Name „Geist", „Heiliger Geist" kann nämlich auch den beiden übrigen Personen in der Gottheit mit Fug und Recht beigelegt werden, weil auch sie eine höchst geistige und heilige Natur besitzen. Der Ausdruck *„processio*, Ausgang" bezeichnet an sich überhaupt jeden beliebigen Ursprung, den persönlichen sowohl wie den unpersönlichen, den auf dem Wege der Zeugung nicht minder als den auf dem Wege des Willens; er hat also nicht nur keinen Vorzug vor den beiden übrigen Namen, „Aspiration" und „Hingabe", die wir früher für unzureichend erklärt haben, sondern gibt uns auch überhaupt kein bestimmtes, geschweige denn ein klares, lebendiges Bild von dem Ursprunge der dritten Person in der Gottheit. Wir hoffen indes, zeigen zu können, daß diese Ausdrücke trotz ihrer anscheinenden Unbestimmtheit, und zum Teil eben wegen derselben, eine solche Elastizität und Prägnanz besitzen, daß sich in ihnen alle Vorstellungen, die wir bis jetzt von der dritten Person und ihrem Ausgang gewonnen, konzentrieren lassen, und daß sie uns alsdann ein, wenn auch weniger scharf abgegrenztes, so doch an Kolorit und Lebendigkeit desto reicheres Bild von jenen Gegenständen entwerfen.

Vor allem ist zu bemerken, daß das Wort „Geist" jedenfalls ein subsistierendes Wesen, eine Person bezeichnet, und daß das Wort „Ausgang" den Ursprung einer Person wenigstens ebenso gut, wie den jedes andern Seins, anzeigen kann. Somit sind wir, was die Konkretheit der Bezeichnung anlangt, mit diesen Ausdrücken weit genug über die Namen Hauch und Pfand, Hauchung und Hingabe hinausgekommen. Wie aber werden sie zu charakteristischen, spezifischen Namen der dritten Person und ihres Ausganges?

Wie schon bemerkt, ist in Gott der Vater Geist und der Sohn Geist, d. h. immaterielles und intellektuelles Wesen; alle drei Personen sind in diesem Sinne Geist, weil sie Gott sind; denn

„Gott ist ein Geist", und der reinste Geist. Die dritte Person selbst könnte nicht Geist sein, wenn nicht schon die Personen, von denen sie ausgeht, Geist wären. Sie ist nur *Geist vom Geiste*. „Der Hl. Geist ist von beiden als Geist vom Geiste: denn Gott ist Geist", sagt der hl. Epiphanius.[43] Bis hierhin verrät der Name noch nicht eine Eigentümlichkeit der dritten Person, nicht einmal überhaupt ihr relatives Verhältnis zu Vater und Sohn.

Den ersten Schritt zu seiner Spezifikation finden wir bei dem hl. Augustinus, der darin dem hl. Ambrosius folgt. Gerade deshalb, meint der hl. Augustinus, weil der Name an sich auf die beiden ersten Personen ebenfalls paßt, komme er in besonderer Weise der dritten Person zu, weil sie das gemeinschaftliche Band beider sei.[44] Dieser Grund wird klarer, wenn wir, weiter gehend, in Anschlag bringen, daß die dritte Person eben der Ausdruck und das Siegel der *geistigen Einheit* ist, welche Vater und Sohn als *ein Geist* untereinander haben, daß sich in ihr die absolute Geistigkeit der andern Personen am klarsten ausspricht und wie in ihrer Spitze kulminiert.

Aber auch so stellt uns der Name die dritte Person noch nicht deutlich genug in ihrem relativen, eigentümlichen Wesen vor; überhaupt wird er uns dazu nicht verhelfen, solange er uns bloß ein immaterielles Wesen als solches bedeutet.

Der Name „Geist", insofern er auf Gott angewandt wird, ist ein abgeleiteter Name. Bezeichnet man damit, wie eben geschehen, Gott als immaterielle Substanz, so ist er übertragen von den sinnlichen, luftförmigen Substanzen, insofern diese durch ihre Leichtigkeit, Elastizität und Unsichtbarkeit sich von den kraß materiellen Substanzen unterscheiden und vermittelst der genannten Eigenschaften uns ein Bild von dem Wesen und der Beschaffenheit der immateriellen Substanzen darstellen. In seiner Beziehung auf die dritte Person insbesondere hat er einen andern, obgleich mit dem vorhergehenden zusammenhängenden Ursprung; hier wird er abgeleitet nicht von den luftförmigen Substanzen als solchen, sondern von derjenigen, die als Hauch und Odem aus dem Innern der lebendigen Wesen hervorströmt. Im griechischen *πνεῦμα* und im lateinischen *spiritus* ist diese Ableitung noch offenbarer als im Deutschen. Unser Wort „Geist" ist hier nur der feinere und geschmeidigere Ausdruck

für Odem, welch' letzterer nicht so viel in übertragener Bedeutung gebraucht wird.[45]

So gefaßt, drückt der Name „Geist" ohne Zweifel die Relation der dritten Person zu den andern aus. *Spiritus alicujus aspirantis est, ergo ad Patrem Filiumque refertur*, sagt der hl. Fulgentius.[46] So scheint er aber auch nur eine konkretere Fassung des Namens „Hauch", (*aspiratio*) zu sein, den wir früher bei der dritten Person als dem Namen *Verbum* bei der zweiten Person entsprechend gefunden haben. Indes wird eine genauere Betrachtung zeigen, daß seine Kraft und Bedeutung unendlich reicher ist, und daß er darin dem Namen „Sohn" bei der zweiten Person nicht viel nachsteht.

Wie der letztere den Inhalt der Ausdrücke „Wort" und „Bild" in sich kumuliert und abschließt, so jener den Inhalt der Namen „Aspiration" und „Pfand", resp. „Gabe". Wie das Wort an sich schon ein Zeugnis ist, aber erst dann auch als wahrhaft gezeugt und als Person erscheint, wenn es zugleich als reales Bild des sich Bezeugenden auftritt: so ist auch die Aspiration schon ein Hauch des Herzens; aber erst dann, wenn wir im Hauche des Herzens zugleich einen realen Erguß seiner Substanz und seines Lebens erblicken, wird er uns, ähnlich wie die Zeugung, den Ausgang einer neuen Person in Gott vorstellen.

Wenn wir die Innigkeit der Vereinigung zweier Personen ausdrücken wollen, so sagen wir, sie seien Eines Geistes, oder auch Ein Geist. Wir wollen damit sagen, daß sie kraft ihrer Liebe und Zuneigung füreinander und ineinander leben; denn der Geist ist uns hier das Leben selbst, weil es auf animalischem Gebiete hauptsächlich durch den Odem sich kundgibt. Diese Einheit des Lebens und des Geistes beruht darauf, daß der Liebende alles für den Geliebten tut, wie für sich selbst, und alles, was derselbe leidet und empfindet, so aufnimmt, als litte und empfände er es selbst; darauf, daß der Liebende dem Affekte nach sich in den Geliebten versetzt, was man die Ekstase der Liebe nennt. Aber diese affektuelle Ekstase der Liebe, diese affektuelle Lebenseinheit der Liebenden strebt ihrer Natur gemäß danach, auch *eine reale* zu werden.[47] Die Liebenden suchen in der Wirklichkeit ihr beiderseitiges Leben ineinander überzugießen und zu Einem Leben zu verschmelzen. Den vollkom-

mensten und adäquatesten Ausdruck dieses Strebens müssen wir auf geschöpflichem Gebiete da suchen, wo die Liebeseinheit die natürlichste und realste Basis hat und sich in der reinsten und zartesten Weise kundgibt. Das Kind auf dem Schoße der Mutter, die es unter ihrem Herzen getragen, aus der es sein Leben empfangen und aus deren Brust es dasselbe noch immer schöpft, wodurch gibt es seine innige Liebe lebendiger kund, als durch die Küsse, die es auf ihren Mund drückt; und wonach verlangt das Mutterherz mehr, als danach, der Frucht ihres Schoßes durch den Kuß gleichsam noch einmal ihr Leben einzuhauchen?

In diesem Akte wird die ersehnte Lebenseinheit in möglichst vollkommener und realer Weise vollzogen durch das Ueberströmen des Lebensodems und der in ihm lodernden Liebesflamme aus einem Herzen in das andere, aus einer Seele in die andere.[48] In der Begegnung und Verschmelzung ihres Lebensodems begegnen und verschmelzen sich die Herzen und die Seelen zu einem Leben, zu einem Geiste. Die einfache Aspiration, wodurch die Liebenden noch voneinander entfernt ihre Liebe kundgeben, wird hier zur vollen lebendigen Hingabe, und die Hingabe, durch die auch entfernte einander angehören können, zur wechselseitigen lebendigen Durchdringung.

Wenn wir also den Hauch als Lebensodem fassen, inwiefern dadurch im Kusse die von der Liebe erstrebte Lebenseinheit vermittelt und ausgedrückt wird: so muß seine Bedeutung ungleich reicher und kräftiger erscheinen, als wenn wir in ihm bloß die Aspiration der Liebe ins Auge fassen; so wird er uns also auch ein weit konkreteres und lebendigeres Analogon geben für die dritte Person in der Gottheit.

Daß wir ihn gerade in dieser Bedeutung als Analogon der dritten Person fassen dürfen und müssen, liegt auf der Hand. Nennen sie doch die heiligen Väter so gern mit dem lieblichen Namen *osculum Patris et Filii, osculum suavissimum, sed secretissimum,* wie der hl. Bernard sich so zart ausdrückt. Wenn irgendwo zwischen zwei Personen nicht nur Liebes-, sondern auch Lebenseinheit besteht, wenn irgendwo zwei Liebende eines Geistes, ein Geist sind, dann sind es der Vater und der Sohn in ihrer einigen göttlichen Natur. Es sind hier in der Tat nicht zwei Leben, die sich erst miteinander verschmelzen — es gibt nur *ein* Leben und ein Herz. Das *osculum* kann also auch nicht das

Vehikel, das Mittel der erst herzustellenden Einheit des Lebens sein; nur der Ausdruck desselben kann es sein. Daher gießen Vater und Sohn durch ihr *osculum* ihren Lebensodem nicht *in einander über*, sondern aus dem einen Lebensherde ihres gemeinsamen Herzens gießen sie ihn *aus* in eine dritte Person, in welcher ihre Lebens- und Geisteseinheit dargestellt wird.

Diese dritte Person, wie sie nur durch Ausgießung des Lebensodems zustande kommt, ist auch nichts anderes als dieser Odem selbst. Als solcher ist sie offenbar mehr, denn eine bloße Aspiration der Liebe, auch mehr als ein bloßes Pfand; sie ist beides zugleich in lebendigster Einheit, wie der Sohn als Sohn zugleich Wort und Bild des Vaters ist; sie ist eine Aspiration mit realer Hingabe alles dessen, was die Liebenden in ihrem Herzen tragen, und ein Pfand und Band, das aus dem innersten Herzen der Liebenden selbst genommen wird und in lebendiger Strömung mit der Aspiration der Liebe aus demselben fließt. Da ferner der von Vater und Sohn ausgehende Lebensodem offenbar einen Erguß, eine Mitteilung ihres eigenen Lebens involviert, so erscheint er sofort auch als ein Träger des Lebens, welches in ihn ausgegossen wird, als Empfänger und Inhaber des Lebens, somit in der konkretesten Weise als eine selbständige Hypostase und Person, ebenso wie der Sohn durch die Einheit von Wort und Bild als Gezeugter und damit als selbständiges lebendiges Wesen erscheint. Somit ist der Name „Odem oder Geist des Vaters und des Sohnes" zugleich der reichste, lebendigste und konkreteste, den wir für die dritte Person in Gott finden oder auch nur wünschen dürfen. Beide Ausdrücke: „Odem" und „Geist" sind hier strenggenommen identisch; im Griechischen und Lateinischen hat man auch in der Tat nur einen Ausdruck. Wir ziehen indes in der Regel den Namen Geist vor, weil die Lebenseinheit in Gott, die sich in der dritten Person darstellt, eben eine durchaus geistige, immaterielle ist, und weil andererseits das Wort Geist ohnehin schon zur Bezeichnung der Träger geistigen Lebens im Gebrauche ist, obgleich es eben darum seine hier festzuhaltende relative Bedeutung nicht so sehr hervortreten läßt.

Man könnte einwenden, der „Geist" in seiner engern Fassung, als Lebensodem, stelle uns nicht in ähnlicher Weise, wie der Name Sohn, eine Hypostase, einen Inhaber der Natur und des

Lebens vor, da er beim Menschen nur Zeichen und Vehikel des Lebens und der Lebenseinheit sei, ohne selbst dieses Leben zu sein und zu besitzen. In der Tat ist der Lebensodem des Menschen nicht, wie der Sohn desselben, ein in sich selbst hypostatisches Bild der entsprechenden göttlichen Hypostase; aber das hindert nicht, daß er eben durch die Uebertragung auf Gott die entsprechende göttliche Hypostase fast ebenso lebendig und konkret bezeichne, wie der Name Sohn die andere. Auch beim Menschen erscheint uns nämlich der Odem in etwa schon als *Träger des Lebens*. Freilich ist er das nur insofern, als er *Vehikel* des Lebens ist, also es nicht in sich und für sich selbst besitzt, sondern um es von der Person, von der er ausgeht, zur andern, mit welcher die Lebenseinheit hergestellt werden soll, zu übermitteln. Sobald wir aber das Bild auf Gott übertragen, sehen wir, daß der Odem hier nicht als bloßes Vehikel Träger des Lebens sein kann; ist er doch hier der Ausfluß einer bestehenden unendlich innigen Lebenseinheit zwischen Vater und Sohn, die keiner eigentlichen Vermittlung bedarf, noch dieselbe überhaupt zuläßt. Bei Gott geht der Lebensstrom nicht vom Vater zum Sohne, oder umgekehrt, *durch* ihren Odem hindurch, sondern aus der Einheit des Vaters und Sohnes *in ihren Odem hinüber*, um *in demselben zu ruhen und abzuschließen*. Der Odem Gottes ist folglich offenbar Träger des Lebens, als Empfänger und Inhaber desselben, und erscheint als solcher ohne weiteres, sobald er nur als Odem Gottes, oder göttlicher Personen gedacht wird.

Das eben Gesagte wird im folgenden noch deutlicher werden, da wir auch noch die konkreteste Bezeichnung des Ausganges des Hl. Geistes zu erörtern haben.

Wie der Name Zeugung dem des Sohnes, so entspricht dem Namen Geist, als dem Eigennamen der letzten ausgehenden Person, zur Bezeichnung ihres Ausganges der Name: Hauchung, *spiratio*, *ἐκπνευσις*. Die dritte Person ist nur deshalb auf eine besondere Weise Geist, weil sie gehaucht, spiriert, weil sie das *flamen* und *spiramen* des Vaters und des Sohnes ist. Aber das Hauchen (*spirare*) müssen wir hier in einem reichern, vollern Sinne fassen, als früher. Früher betrachteten wir die Hauchung nur als Aspiration, als einfache Kundgebung des Affektes der Liebe, und so haben wir sie für unzureichend erklärt, die Produktion eines neuen lebendigen Wesens zu versinnbilden und aus-

zudrücken. Hier aber fassen wir die Hauchung im ganzen und vollem Sinne, in der ganzen Bedeutung, welche im sinnlichen Leben das *Atmen* hat. Das Atmen ist wie beim Einziehen die Triebkraft, so beim Ausstoßen der Erguß des animalischen Lebens, das in ihm wogt und flutet, und so stellt uns das Ausatmen in der prägnantesten Weise auch das Ueberströmen, die Mitteilung des ganzen Lebens dar. Somit führt uns auch der Name Hauchung, *spiratio*, in seiner ganzen Prägnanz gefaßt, den Ausgang der dritten Person als eine wahre Lebensmitteilung, und folglich als einen persönlichen Ausgang vor. In ihm sehen wir die dritte Person nicht aus dem Schoße, sondern aus dem Herzen der beiden andern Personen hervorgehen, indem aus der Liebe und mit der Liebe dieser beiden Personen auch deren ganzes Leben in dieselbe hineingelegt wird.

Mag nun auch die Ausatmung in den geschaffenen Wesen durch sich selbst niemals ein neues Wesen hervorbringen, wie die Zeugung, mag sie also in dieser Beziehung nicht ein so *bestimmtes* Bild geben, wie sie: so gewährt sie doch durch den Reichtum und die Lebendigkeit ihrer Erscheinung ein *anschaulicheres* Bild als diese. Da sie ferner durch und durch lebendig ist, das natürlichste Zeichen und das kräftigste Vehikel des Lebens: so können wir uns auch unschwer vorstellen, daß die unendlich mächtige Ausatmung des göttlichen Lebens ebensogut, wie die Zeugung, ein lebendiges Wesen hervorbringe. Beim Atmen glauben wir zu sehen, wie ein Leben das andere weckt, wie die Flamme desselben aus einem Wesen in das andere hinüberschlägt und hineindringt, um es zu entzünden. Und gebraucht nicht die Hl. Schrift selbst an mehreren Stellen dieses Bild, um die Belebung des rohen Stoffes und damit die Produktion eines lebenden Wesens zu veranschaulichen?[49]

Demgemäß glauben wir unbedenklich behaupten zu können, daß der Name Hauchung, in seinem vollen Sinne genommen, dem Namen der Zeugung, was die Konkretheit und Anschaulichkeit der Bezeichnung anlangt, ebenbürtig an die Seite zu stellen ist. Wir brauchen nun nicht mehr zu sagen, für den Ausgang des Hl. Geistes hätten wir nur den allgemeinen, unbestimmten Namen *processio;* wir haben einen ganz bestimmten, spezifischen, charakteristischen Namen von der tiefsten Bedeutung.

Aber selbst der allgemeine Name *processio*, Hervorgehen, ist

in seiner speziellen Anwendung auf den Hl. Geist nicht so vag und unbestimmt, wie man gewöhnlich glaubt. An dieser Stelle hat er eben einen ganz besonders prägnanten Sinn und hebt gerade dasjenige Moment hervor, welches bei dem Ausdruck *spiratio* das bedeutendste ist.

Das Wort Hervorgehen, *procedere*, bezeichnet zunächst eine Bewegung von einem Orte zum andern. Obwohl nun jede Produktion, also auch die Zeugung, als ein Hervorführen des Produktes aus seinem Prinzipe einen Ausgang und eine Bewegung einschließt: so trifft doch die Analogie der Bewegung bei der Spiration des Hl. Geistes auf ganz besondere Weise zu. Er ist gleichsam in seinem Wesen Bewegung, wie die Liebe. Die Ausstrahlung der Erkenntnis im Worte und die Ausprägung des Wesens des Vaters im Sohne trägt mehr den Charakter der Ruhe und Abgeschlossenheit, in der sich Vater und Sohn gegenüberstehen. Aber in der Produktion des Hl. Geistes verkehren sie miteinander, bewegen sich und leben ineinander; da ist ein ewiges Hingeben und Hinnehmen im eigentlichsten Sinne, ein unendlich kräftiger, lebendiger Hauch, der aus dem einen in den andern hinüber und von beiden ausweht, der gewaltige Pulsschlag eines unendlichen Herzens, das in der höchsten Glut des Affektes aufwallt, die auflodernde Flamme eines unendlichen Liebesfeuers; da ist mit einem Worte der Drang, die Rührigkeit, der Erguß, der Strom der Liebe, in der Vater und Sohn zerfließen und ihr Wesen in den Hl. Geist überströmen. Darum wird der Hl. Geist versinnbildet durch den starken Sturmwind, der am Pfingsttage das Haus der Apostel erschütterte, und durch die beweglichen flammenden Zungen, die über den Häuptern der Apostel schwebten; darum verglich ihn der Heiland mit einer sprudelnden Quelle lebendigen Wassers. „Was ist die Bedeutung des Wortes: Er geht hervor?“ fragt der hl. Chrysostomus.[50] „Höre. Um den Namen der Geburt zu umgehen, damit du den Hl. Geist nicht Sohn nennest, sagt die Schrift: der Hl. Geist, der aus dem Vater hervorgeht.[51] Als hervorgehend stellt sie ihn dar gleich dem Wasser, das aus einer Quelle hervorsprudelt, wie es vom Paradiese heißt: Ein Fluß geht von Eden aus:[52] er geht aus, sprudelt hervor. Der Vater ist die Quelle des lebendigen Wassers nach den Worten des Jeremias: Mich haben sie verlassen, die Quelle lebendigen Wassers. Was aber geht aus? Der Hl. Geist, wie das

Wasser aus der Quelle." Den letzten Satz beweist der Heilige dann mit den Worten des Heilandes:[53] Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden Bäche lebendigen Wassers fließen, woselbst der Evangelist hinzufügt: Das sagte er aber von dem Geiste, den die an ihn Glaubenden erhalten sollten.

Wenn wir also sagen, daß der Hl. Geist vom Vater und Sohne ausgehe, dann drücken wir damit aus, nicht bloß daß er überhaupt seinen Ursprung aus ihnen habe, sondern daß dieser Ursprung eben stattfinde auf dem Wege einer Bewegung, die sich in dem Ergusse der Liebe und der Hingabe des Lebens vom Vater und Sohn an den Hl. Geist vollzieht.[54]

Es versteht sich von selbst, daß die Betonung der im Hl. Geiste und seinem Ausgange hervortretenden unendlichen Bewegung die darin herrschende ewige Ruhe nicht ausschließen darf. In Gott herrscht überall der tiefste Friede, die ungestörteste Glückseligkeit. Bei all ihrer Kraft ist daher jene Bewegung keine gewaltsame oder unruhige, und zwar deshalb, weil es die sanfte Bewegung der ihren Gegenstand und ihr Ziel nicht erst suchenden, sondern beides ewig besitzenden und genießenden Liebe, weil diese Bewegung zugleich die innigste und festeste Umarmung ist, und gerade in dieser Umarmung der unverwüstliche Friede (die *pax imperturbabilis* des hl. Bernardus) liegt.

§ 18. Fortsetzung. Weitere Erklärung der Namen des Hl. Geistes

Der hl. Augustinus bedient sich zur spezifischen Qualifikation des Ausganges des Hl. Geistes der treffenden, geistreichen Wendung: *exiit non quomodo natus, sed quomodo datus.*[55] Die Richtigkeit dieser Bezeichnung werden wir am allerwenigsten beanstanden, da wir ihren Inhalt zur Grundlage unserer ganzen Deduktion gemacht haben. Nur glauben wir, wie aus allem Vorhergehenden erhellen wird, daß sie nicht die erschöpfende, adäquate Bezeichnung für unsern Gegenstand ist. Noch mehr würde sie an Wert verlieren, wenn man das *datus* auslegte, als *dandus creaturis*, und meinte, der Hl. Geist gehe deshalb nicht als *natus* aus, weil er einen derartigen Ursprung habe, daß er infolge desselben den Kreaturen gegeben werden könnte und in der Zeit wirklich gegeben wird. In diesem Falle würde der Ausgang nicht in seinem Wesen, von innen heraus, illustriert; es läge bloß eine Andeutung

seines innern Charakters in einer dadurch begründeten Beziehung nach außen vor. Nur dann, wenn wir diese Andeutung verfolgen und ausbeuten und den Grund finden, weshalb der Hl. Geist eben als *dabilis* oder *dandus* bezeichnet wird, gibt sie uns einen befriedigenden Aufschluß. Dieser Grund aber ist kein anderer, als der, daß der Hl. Geist auch in seinem ewigen Verhältnisse zu Vater und Sohn als Gabe erscheint; nur deshalb, weil er der Ausfluß der Wechselliebe des Vaters und des Sohnes ist, kann er auch in besonderem Sinne als die Gabe Gottes an die Kreatur betrachtet werden, d. h. als die höchste Gabe und der Quellpunkt aller andern Gaben. Die zeitliche Hingabe des Hl. Geistes an die Kreatur muß gleichsam als die Fortsetzung der ewigen Hingabe betrachtet werden, aus der er selbst hervorgeht, und die sich in ihm vollzieht, auf ähnliche Weise, wie wir nicht von einer Ausgießung des Hl. Geistes in die Geschöpfe reden könnten, wenn er nicht in seinem Wesen ein Erguß der göttlichen Liebe und des göttlichen Lebens wäre. Weil Vater und Sohn durch Liebe ihre Natur an den Hl. Geist hingeben und ihn selbst als das Pfand ihrer Liebe sich wechselseitig hingeben und in Gemeinschaft besitzen, kann und muß vom Hl. Geiste, auch abgesehen von seiner Beziehung nach außen, gesagt werden, *exit non quomodo natus, sed quomodo datus*. Freilich, wenn man die Gabe identifiziert mit Geschenk, *donum*, und das Geschenk als eine *freie* Gabe im gewöhnlichen Sinne begreift, als eine Gabe, deren Mitteilung der Geber ebenso gut unterlassen als setzen kann: dann kann der Hl. Geist nur Gabe genannt werden in seiner Beziehung zur Kreatur.

Allein das eigentliche Wesen der Gabe besteht doch zuletzt darin, daß sie überhaupt ein Ausfluß der Liebe ist, abgesehen davon, ob die Liebe eine notwendige oder nicht notwendige ist. In jedem Akte der Liebe und in jeder Wirkung derselben, selbst in der notwendigen, findet sich übrigens eine gewisse Art von Freiheit, nicht die Freiheit der Herrschaft über den Akt, wie bei der Wahlfreiheit, aber doch die Freiheit der Unabhängigkeit, kraft deren der Liebende nur liebt, weil ihm der Gegenstand seiner Liebe wohlgefällt, kraft deren er ferner nur wirkt, weil er durch sein Wohlgefallen dazu angetrieben wird. In diesem Sinne sagten die Skotisten, die Spiration des Hl. Geistes sei, obgleich notwendig, doch eine freie, im Gegensatze zur Zeugung. Die letztere,

sagten sie, erfolge *aus Natur*notwendigkeit,[56] die ohne Dazwischenkunft des Wohlgefallens der Liebe sich offenbare und nur von demselben *begleitet* werde; die erstere erfolge *aus dem Wohlgefallen* der Liebe und des Willens, dem übrigens hier die Notwendigkeit seines Wirkens *zur Seite stehe.* Mit dieser feinen Distinktion, die des *doctor subtilis* würdig ist, aber auch nur selten ganz verstanden wurde, und ebenso mit der größten Vorsicht behandelt werden muß,[57] machte Skotus Opposition gegen den hl. Thomas, der den Hl. Geist *necessitate n a t u r a l i* von Vater und Sohn ausgehen läßt. So sehr auch Skotus selbst sich hier dem hl. Thomas schroff gegenübergestellt, so sehr er auch von den Thomisten und der Mehrzahl der Theologen darob bekämpft wurde: in der Sache scheinen beide, Skotus und Thomas, übereinzukommen. Denn Skotus leugnet nicht, daß die Notwendigkeit, womit der Hl. Geist hervorgeht, in der göttlichen Natur wurzele; und der hl. Thomas ist damit einverstanden, daß der Hl. Geist nicht auf dem Wege der unwillkürlich, ohne Dazwischenkunft des Willens, sich entfaltenden Natur, sondern eben nur durch die, kein anderes Gesetz berücksichtigende, bloß ihrem eigenen Drange, ihrem Wohlgefallen folgende Liebe hervorgebracht werde.[58]

Aehnlich wie Skotus hatten schon seine erlauchten Vorgänger in der Franziskanerschule, Alexander von Hales und der hl. Bonaventura,[59] den *modus procedendi per voluntatem* dem *ex natura* gegenübergestellt und den ersten näher als den *modus procedendi per liberalitatem*, durch Freigebigkeit, also in der Form einer freigebigen Spende bezeichnet. Und in der Tat können wir den der Liebe, auch der notwendigen, eigentümlichen Mitteilungsdrang kaum anders als mit dem Ausdrucke Freigebigkeit bezeichnen. Wenngleich der Ausdruck sehr leicht zu Mißverständnissen führen kann, so hat er doch auch anderseits einen so tiefen Kern von Wahrheit, daß wir ihn nicht so leicht über Bord werfen können. Setzen wir aber an die Stelle der freigebigen Spende die liebevolle Hingabe, und statt der Freigebigkeit den Mitteilungsdrang der Liebe, dann haben wir den reinen Kern der durch die Jünger des hl. Franziskus, die sich, wie ihr Meister, besonders auf die Geheimnisse der Liebe verstanden, vertretenen Anschauung, welche übrigens, obgleich von ihnen schärfer betont, im Grunde das Gemeingut der katholischen Schulen war.

Von dieser Anschauung aus begreift sich dann leicht, wie der Hl. Geist auch in seinem ewigen Verhältnisse zu Vater und Sohn als *donum* gedacht und benannt werden könne, und folglich das *procedit ut datus*, wie oben gesagt, recht treffend dieses Verhältnis veranschaulicht. Ebenso begreift sich daraus, wie der Hl. Geist eben kraft seiner hypostatischen Eigentümlichkeit die erste und höchste Gabe und zugleich die Quelle und das Ziel aller andern Gaben, namentlich der übernatürlichen Gaben, ist, welche Gott aus absolut freier, aus gnädiger Liebe seinen Geschöpfen spendet. Die erste und höchste Gabe, die Gott seinen Geschöpfen zuwendet, ist die Liebe, die er auf sie überträgt, und somit auch das unendliche Pfand, in dem diese Liebe niedergelegt ist. Und durch diesen ersten Erguß seiner selbst, in dem er in seiner ganzen unendlichen Größe flutet, tritt der Strom der überfließenden göttlichen Liebe auch nach außen hervor, um die Geschöpfe mit dem Reichtum ihrer Gaben zu überfluten. Namentlich geschieht das, wie wir später sehen werden, bei der Mitteilung der Gnade, wodurch die Kreatur zur Teilnahme an dem Gott eigentümlichen Leben, zu einer übernatürlichen Verbindung mit ihm und zum Genusse derselben Süßigkeit und Seligkeit erhoben wird, welche die göttlichen Personen im Hl. Geiste besitzen und genießen.

Aber auch gerade diese zarte Beziehung des Hl. Geistes zu den Kreaturen, welche in dem Namen *donum* ausgedrückt ist, wird ungleich kräftiger und lebendiger durch den allumfassenden, ausdrucksvollen Namen „Geist" hervorgehoben. Als Geist, als Odem Gottes sehen wir ihn aus dem Herzen der Gottheit in die Kreatur hinüberwehen und ein lebendiges Band um beide schlingen; sehen wir ihn mit der in ihm wohnenden lieblichen Wärme das Geschöpf durchdringen, erquicken, mit unaussprechlicher Wonne erfüllen; sehen wir ihn seine Liebesglut der Kreatur mitteilen und aus dem Lichte des Sohnes, aus dem er hervorgeht, die Funken leuchtender Gotteserkenntnis hinübertragen und zur hellstrahlenden Flamme anfachen; sehen wir ihn das Geschöpf mit seiner eigenen Lebenskraft durchströmen, es von Tod und Korruption befreien und mit unsterblichem Leben erfüllen; sehen wir ihn endlich als das *osculum suavissimum*, wie der hl. Bernhard sagt, worin Gott seinen Liebesbund mit der begnadigten Kreatur besiegelt.

So ist dieser Name ebenso unaussprechlich lieblich und süß, wie er wahr und bezeichnend ist; oder vielmehr gerade deshalb ist er so süß und lieblich, weil er so wahr und bezeichnend ist. Denn weil er eben die reinste Blüte der göttlichen Liebe so treffend bezeichnet, drückt er gerade das aus, was in der Gottheit das Süßeste und Lieblichste ist; er drückt es überdies auf eine so lebendige Weise aus, daß sich kein stärkerer Ausdruck denken läßt. Oder wo erscheint die dritte Person mehr als „die Wonne, das Glück, die Seligkeit in der Trinität, als *die Süßigkeit des Erzeugers und des Erzeugten*", wie der hl. Augustinus sie nennt,[60] und darum auch als der Born aller Süßigkeit für uns, als in dem Bilde des Odems der Liebe und des Lebens, der zugleich mit wohltuender Wärme und erquickender Kühle das ganze Wesen dessen, von dem er ausgeht, und dessen, zu dem er hinüberweht, umsäuselt und durchdringt? Und verstehen wir nicht auch gerade aus dieser Benennung der dritten Person am besten, warum dieselbe in bezug auf uns *der Paraklet, der Tröster* genannt wird, sie, die mit lindem Hauche den Brand unserer Wunden kühlt, die wie ein starker Wind die niedergebeugte Seele erhebt; sie, in der uns das liebende Vaterherz Gottes entgegenschlägt und unsere bange Seele seiner väterlichen Umarmung entgegenführt?

Was aber diesen göttlichen Odem des Vaters und des Sohnes vorzüglich mit himmlischer Süßigkeit durchwürzt, was ihn als überaus köstlichen, aus der Glut der göttlichen Liebe aufwallenden Duft[61] erscheinen läßt: das ist die hohe Würde und der Adel derjenigen Personen, die, in der glühendsten Liebe zerschmelzend, den Geist, den Odem aus ihrem Herzen aufsteigen lassen; das ist ferner die unendliche Vollkommenheit und Reinheit des Liebesfeuers, welches diese Personen verzehrt, das ist mit Einem Worte die *Heiligkeit* der liebenden Personen und ihrer Liebe.

Obgleich der Vater und der Sohn heilig sind — sonst könnten sie ja nicht einmal etwas Heiliges hervorbringen — oder vielmehr gerade deshalb, weil sie heilig sind, ist der Geist, den sie aushauchen, auf eine ganz besondere Weise heilig; er ist die Blüte und der Duft der Heiligkeit des Vaters und des Sohnes, wie er die Blüte und die Spitze ihrer Geistigkeit ist. Mit Recht wird also ihm, als der die Heiligkeit der andern in sich repräsentierenden Person, das Prädikat derselben ganz vorzüglich angeeignet, wird er sogar schlechtweg die Heiligkeit Gottes oder die Heilig-

keit des Vaters und des Sohnes genannt, nicht als wenn Vater und Sohn erst durch ihn heilig würden, sondern weil beide in ihm ihre Heiligkeit offenbaren.

Wenn wir daher die dritte Person ausdrücklich in ihrer Relation zu den andern Personen bezeichnen, als Geist des Vaters oder des Sohnes, oder beider zugleich, pflegen wir das Beiwort „heilig" nicht hinzuzufügen; wir sagen dann nicht: der Hl. Geist des Vaters und des Sohnes, weil der von den göttlichen Personen ausgehende Geist nur ein heiliger sein kann, und die Heiligkeit hier durchaus selbstverständlich erscheint. Denn gerade als Ausfluß der höchsten Geistigkeit Gottes, als deren Spitze und Blüte, ist die dritte Person wesentlich heilig, da die Heiligkeit im Grunde mit der ungeschmälerten und in ihrer ganzen Reinheit ausgestalteten Geistigkeit zusammenfällt. Heben wir aber bei dem Namen „Geist" nicht ausdrücklich seine Beziehung auf die spirierenden Personen hervor, dann nennen wir ihn immer „Heiliger Geist", um anzudeuten, daß wir nicht an den Geist irgend einer Kreatur denken, welcher auch unlauter sein kann, sondern an den Geist der lautersten, erhabensten und unwandelbaren Güte und Liebe, der kein anderer sein kann, als der Geist Gottes.

Indes gibt es noch einen andern, obgleich dem vorhergehenden innig verwandten Grund, weshalb bei der dritten Person in Gott die Heiligkeit nicht nur zutrifft, sondern auch als charakteristisches Merkmal besonders betont wird. Die dritte Person ist, wie wir schon öfter gesehen, als der gemeinschaftliche Liebes- und Lebensodem der beiden andern auch das Pfand ihrer Liebe, sowie das Band und das Siegel ihrer absoluten physischen und moralischen Einheit. Was ist es aber, was dem Liebespfande, sowie dem Bande und Siegel der Einheit die Beschaffenheit verleiht, wodurch sie ihre wesentliche Bestimmung erfüllen? Ist es nicht beim Pfande die Kostbarkeit der Gabe, beim Bande die Festigkeit, beim Siegel die unverfälschte und unfälschbare Lauterkeit? Wo nun die Liebe und die Einheit eine göttliche ist, muß da nicht beim Pfande seine unendliche Kostbarkeit, beim Bande seine absolute Unverletzlichkeit und Unantastbarkeit, beim Siegel seine absolute Reinheit und Unverfälschlichkeit ausgedrückt und betont werden? Aber alle diese erhabenen Eigenschaften werden in der einfachsten und großartigsten Weise ausgesprochen in dem Einen Worte: Heiligkeit. Das Heilige bedeutet uns das er-

habenste, verehrungswürdigste, somit das kostbarste Gut; heilig nennen wir die festesten, unverbrüchlichsten Verbindungen und Verpflichtungen, heilig auch die unverbrüchliche Treue, womit sie unterhalten und gehalten werden; heilig ist uns endlich das Lautere, Makellose, das in keiner Weise getrübt oder gefälscht werden kann, besonders die von jeder gröbern oder feinern Selbstsucht, geschweige denn von schmutziger Sinnenlust getrübte Liebe. Indem wir also den Geist des Vaters und des Sohnes den Heiligen Geist nennen, erscheint er uns wie ein unendlich kostbarer, aus ihrem Liebes- und Lebenshauche krystallisierter Diamant von unerschütterlicher Festigkeit und der lautersten Reinheit, in welchem in unaussprechlich erhabener Weise Vater und Sohn ihre Liebe verpfänden, ihren Bund befestigen, besiegeln und krönen. Kurz, wir betonen beim Geiste die Heiligkeit in ähnlicher Weise, wie wir beim Sohne seine *Gleichheit* mit dem Vater betonen, die ihn eben als den wahren und vollkommenen Sohn des Vaters darstellt; wie wir endlich beim Vater selbst die *Einheit* hervorheben, kraft deren er das Urprinzip der beiden andern Personen und das einfache Zentrum ist, von dem die beiden wie zwei Strahlen in geordneter Reihenfolge ausgehen.

Die heiligen Väter scheinen zuweilen das Prädikat der Heiligkeit beim Hl. Geist davon abzuleiten, daß gerade er die Heiligkeit der Kreatur mitteile. „Die Kraft der Heiligung," sagt der hl. Cyrillus von Alexandrien,[62] „welche vom Vater natürlicher Weise ausgeht und die Kreaturen heiligt und vervollkommnet, nennen wir den Hl. Geist." Aber die Kraft zu heiligen kommt dem Hl. Geiste doch wiederum nur deshalb zu, weil er die Heiligkeit selbst, und die Heiligkeit, welche er mitteilt, nur eine Nachbildung seiner eigenen ist. Darum hatte der hl. Cyrill kurz vorher gesagt:[63] „Heilig wird der Geist genannt, weil er wesentlich heilig ist. Denn er ist die natürliche, lebendige und subsistierende Tätigkeit Gottes, welche die Kreaturen vervollkommnet, indem sie dieselben durch Mitteilung ihrer selbst heiligt."

Auf dieses Verhältnis des Hl. Geistes zur Heiligung der Kreatur werden wir später zurückkommen, wie wir überhaupt die aus seinem hypostatischen Charakter entspringenden Beziehungen zur begnadigten Kreatur und die denselben entsprechenden Namen noch näher zu erörtern haben.

Wenn es uns so, wie wir hoffen, von unserm Standpunkte aus

gelungen ist, den kirchlichen Namen der göttlichen Personen in der ganzen Stärke ihrer Bedeutung gerecht zu werden, dann haben wir darin den besten Beweis für die Richtigkeit des Standpunktes, von dem wir ausgegangen sind. „Muß doch die kirchliche Spekulation", wie *Dieringer* sehr treffend bemerkt,[84] „von der Ueberzeugung ausgehen, *der kirchliche Sprachgebrauch* (welcher zugleich der der Offenbarung selbst ist) *sei der analogisch richtigste*, den es für uns in dieser Sache überhaupt gibt, und das in demselben Bezeugte sei in der Objektivität noch unendlich vollkommenere Wirklichkeit, als diese Ausdrücke es besagen können." Aber auch umgekehrt ist unsere Darstellung ein Beweis dafür, welcher Reichtum und welche Tiefe des Gedankens in diesen Ausdrücken liege. Denn obgleich es nur analoge Ausdrücke sind, so ist doch ihre Analogie so reich, so konsequent, so lebendig, daß ihr Verständnis uns die klarste und anschaulichste Vorstellung von dem erhabenen Mysterium gibt, und daß wir in der Aufstellung dieser Namen das Werk der unendlichen Weisheit derjenigen Personen bewundern müssen, die sich uns vermittelst derselben offenbaren wollten.

§ 19. Die Dreieinigkeit in der Dreifaltigkeit

Bisher haben wir uns bemüht, unter Voraussetzung der Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens, aus dem Glaubenssatze der innern Produktionen die Dreifaltigkeit der Personen in demselben nach ihren wichtigsten Momenten konsequent und stufenweise, von der einfachsten und unbestimmtesten bis zur konkretesten Auffassung fortschreitend, zu entwickeln. Wir glauben gezeigt zu haben, wie sich die geheimnisvolle Lehre von der göttlichen Dreifaltigkeit in den Personen: Vater, Sohn und Hl. Geist, vom Standpunkte des Glaubens aus wissenschaftlich begründen, entwickeln und erklären und, wenn man will, konstruieren läßt.

Es bleibt uns nur noch übrig, nachzuweisen, daß in der Dreifaltigkeit in Gott sich zugleich die größte Einheit findet, daß sie, obgleich eine Vielfältigkeit im realsten Sinne des Wortes, nichtsdestoweniger nach allen Richtungen hin von der höchsten Einheit durchdrungen und durchwaltet ist. Die Ringe, wodurch diese Einheit hergestellt wird, haben wir schon bei der Entwicklung

der Dreifaltigkeit gefunden; wir brauchen daher nur auf diese zurückzublicken.

Einheit herrscht hier überall. *Eine ist die göttliche Natur und Substanz* in allen drei Personen; und diese hinwiederum sind Eins, *una summa res*, mit dem Wesen, von dem sie sich reell nicht unterscheiden, und in dem Wesen auch unter sich. Der Uebergang des Wesens aus einer Person in die andere bringt keine Trennung oder Teilung in dasselbe hinein; vielmehr kann es nur dadurch auf eine andere Person übergehen, daß diese in Beziehung zur ersten Person tritt und in der Wesenheit zur Einheit mit derselben verbunden wird.

Eines ist ferner das *erste Prinzip*, Einer der ursprüngliche Inhaber der göttlichen Natur; und die Verschiedenheit der Personen geht gerade von diesem einen Prinzip aus. Die Verschiedenheit bricht aus der Einheit hervor und wird durch dieselbe auch wieder zusammengehalten. Denn die übrigen Personen sind nur deshalb von der ersten verschieden, weil sie aus derselben ihren Ursprung haben und kraft dieses Ursprunges zu derselben in Beziehung stehen.

Aber dieser Ursprung ist zugleich *ein innerer, aus dem Innersten* der produzierenden Person *auftauchend* und *in ihrem Innersten verbleibend*. Der Sohn tritt bei seiner Zeugung nicht aus dem Schoße des Vaters heraus; er bleibt in demselben wohnen; er unterscheidet sich vom Vater, ohne sich von ihm zu trennen. Und der Hl. Geist ebenfalls entfernt sich in seinem Ursprunge nicht vom Herzen des Vaters und des Sohnes; er bleibt mit demselben untrennbar verbunden, wie die Flamme mit der Glut, der sie entspringt, wie die Blüte mit der Pflanze, der sie entsproßt. Die Ordnung der Ursprünge in Gott weist also nicht bloß auf ein einheitliches Urprinzip hin, sie läßt auch keine Trennung von demselben aufkommen. Sie bewirkt einen bloßen persönlichen Unterschied.

Doch auch dieser Unterschied ist nur ein relativer, d. h. er liegt nur in der Beziehung der Personen aufeinander und namentlich auf die erste. Diese *Beziehung* scheidet die eine Person von der andern ihr gegenübertretenden, auf welche sie sich bezieht; aber zugleich *verbindet sie beide miteinander in der Wirklichkeit und in unserm Gedanken;* denn das Relative kann als solches ohne das, worauf es bezogen wird, weder sein noch gedacht

werden. Der Vater kann nicht ohne den Sohn Gott sein und die göttliche Natur besitzen, Vater und Sohn nicht ohne den Hl. Geist. Jeder besitzt die Natur in sich und für sich, aber nur insofern er sie zugleich aus dem andern oder für den andern besitzt: aus dem andern, von dem er sie empfängt, für den andern, dem er sie gibt. Der Unterschied im Besitze schließt also die Gemeinschaft desselben nicht nur nicht aus, er schließt sie wesentlich ein.

Diese Verbindung und Gemeinschaft zwischen den Personen als solchen tritt noch mehr hervor, wenn wir betrachten, daß nicht nur je zwei Personen untereinander in unmittelbarer Beziehung und Verbindung stehen, sondern daß auch jede Person in ihrer Art der Mittel- und Brennpunkt ist, auf den sich die übrigen beiden beziehen und in dem sie sich untereinander verbinden. Der Vater verbindet die beiden übrigen Personen mit sich und in sich, als deren gemeinschaftliche Wurzel und Quelle; denn er ist das gemeinschaftliche Prinzip beider: das des Sohnes ist er allein, das des Hl. Geistes mit dem Sohne, aber darum doch nicht bloß mittelbar, nicht bloß durch den Sohn, sondern ebenfalls unmittelbar. In umgekehrter Weise verbindet der Hl. Geist mit sich und in sich den Vater und den Sohn, nicht als deren Prinzip, sondern als deren gemeinschaftliches, unmittelbares Produkt, und noch mehr, wenn wir ihn genauer auffassen, als das Produkt ihrer gegenseitigen Liebe, in dem sie ihre Einheit darstellen und sich als Eines Geistes zeigen. Er ist die Krone, das Siegel der Einheit in der Dreifaltigkeit, wie der Vater die Wurzel und Quelle derselben. Der Sohn endlich ist weder Prinzip noch Produkt zweier anderer Personen; er ist Produkt des Vaters und Prinzip des Hl. Geistes. Aber eben als solches behauptet auch er eine zentrale Stellung, ist auch er ein Ring, der die übrigen Personen in sich zu einer goldenen Kette zusammenschließt. Sein Ausgang vom Vater ist die wesentliche Vorbedingung, gleichsam der Durchgangspunkt für den Ausgang des Hl. Geistes, so zwar, daß das Verhältnis des letztern zum Vater ohne ihn gar nicht gedacht werden kann. Wie der Unterschied des Hl. Geistes vom Vater, so ist auch seine Verbindung mit demselben nur im Sohne und durch den Sohn denkbar.

Nirgendwo sehen wir also in der göttlichen Dreifaltigkeit einen Riß, eine Trennung, eine Scheidung, nicht einmal einen Unterschied, der nicht schon in sich selbst zugleich das Prinzip

der Verbindung und Einheit trüge. Alles ist hier Einheit, Verbindung, Harmonie im höchsten und schönsten Sinne des Wortes. Die Dreifaltigkeit hebt die Einheit und Einfachheit Gottes nicht nur nicht auf: diese Einheit und Einfachheit offenbart sich vielmehr erst in ihrer vollen Macht und Größe durch die *Dreieinigkeit*, durch die absolute Eintracht und Harmonie, womit sie die Drei*faltigkeit* in Gott durchdringt und durchwaltet. Hier erscheint sie eben als eine überaus reiche, lebendige Einheit, ebenso reich an Bewegung wie an Ruhe, an Mitteilsamkeit wie an Selbstgenügsamkeit, an Mannigfaltigkeit wie an Einfachheit, an Gemeinsamkeit wie an Selbständigkeit.

Das ist das große Wunder, das übernatürliche Geheimnis, welches der Glaube unserer Betrachtung darbietet, das Geheimnis, dem unsere Vernunft ohne den Glauben sich nicht nahen, das sie auch durch den Glauben nicht in sich selbst schauen, geschweige denn in seinen Tiefen erschöpfen und ergründen kann, das sie aber nichtsdestoweniger im Spiegelbilde des Glaubens zu betrachten vermag und als ein unermeßliches Lichtmeer, als ein unendlich reiches System der lichtvollsten und erhabensten Wahrheiten erkennt und bekennt. Es ist ein Geheimnis, das gerade deshalb, weil es so hoch über sie hinausliegt, unsere Vernunft anziehen muß und auch durch den geringsten Einblick, den es ihr in seinen Schoß gewährt, sie mit namenlosem Entzücken erfüllt.

C. DIE VEREINIGUNG VON LICHT UND DUNKELHEIT IN DER ERKENNTNIS DES MYSTERIUMS.

§ 20.

Müssen wir aber nicht vielleicht fürchten, durch die wissenschaftliche Konstruktion oder vielmehr Rekonstruktion, die wir an dem Mysterium vorgenommen, und vermittelst welcher wir von demselben einen gründlichen, klaren und allseitigen Begriff geben wollten, im Widerspruche mit unserer eigenen Theorie, das geheimnisvolle Dunkel desselben über Gebühr aufgehoben zu haben?

Keineswegs. Wir haben nicht prätendiert, die *Wirklichkeit* seines Inhaltes mit der bloßen Vernunft nachzuweisen; wir haben sie uns durch göttliche Offenbarung zeigen lassen, indem

wir die Wirklichkeit einer Idee, der Idee der innergöttlichen Produktionen, welche das ganze Dogma wurzelhaft in sich trägt, aus dem Glauben herübernahmen und unsern weitern Deduktionen zu Grunde legten; nur auf dieser Grundlage haben wir weitergebaut, auf sie stützt sich in letzter Instanz unsere ganze Ueberzeugung von der Wirklichkeit der einzelnen Momente des Mysteriums.

Was aber die Dunkelheit, die Unbegreiflichkeit des *Inhaltes* selbst betrifft, so bleibt sie nach wie vor bestehen. Nur in schwachem Dämmerlichte zeigt sich uns seine wahre Gestalt; die Dunkelheit überwiegt das Licht.

Die Begriffe, durch die wir den Inhalt des Mysteriums erfassen und uns vorstellen, sind nur analoge, von endlichen und sogar sinnlichen Dingen übertragene, die schon deshalb, weil ihrer viele sind, den Reichtum ihres Objektes in seiner absoluten Einfachheit nicht ganz darzustellen vermögen. Die Begriffe der Produktion, der Produkte der Erkenntnis und Liebe, der Hypostase und der Person, der Zeugung und der Hauchung: alle sind sie aus den geschaffenen Dingen entnommen, und obgleich wir auch die Einschränkungen bestimmen konnten, unter denen sie auf Gott anwendbar sind, so sind das doch vorherrschend negative Bestimmungen, die wir nach Maßgabe der Offenbarung und unseres natürlichen Gottesbegriffes machen, und durch welche der vorgestellte Gegenstand nicht so klar vor unsere Augen tritt, wie er in der lebendigen Wirklichkeit ist.

Nichtsdestoweniger reichen diese in ihrem analogen Werte erkannten analogen Begriffe hin zu der Einsicht, daß dieselben sich notwendig bedingen, postulieren und bestimmen, daß, die objektive Wahrheit eines von ihnen vorausgesetzt, auch die übrigen notwendig objektive Wahrheit haben müssen. So wahr können wir diesen notwendigen Zusammenhang der Begriffe begreifen, daß wir einen *evidenten* innern Widerspruch darin finden würden, wenn einer von ihnen nicht mit den übrigen auf den Gegenstand angewendet werden sollte. So wäre es z. B. ein evidenter Widerspruch, wenn wir in Gott Produktionen annehmen, aber diese Produktionen nicht als Personalproduktionen, ihre Produkte nicht als wirkliche Personen annehmen wollten; ebenso wäre es ein innerer Widerspruch, wenn wir die Produkte nicht

ihrem Produzenten an Zeit und Vollkommenheit gleichstellen, oder die Personen vom Wesen real unterscheiden wollten.

Andererseits können wir durch die richtig bestimmten analogen Begriffe auch diejenigen Widersprüche, welche für die vernünftige Auffassung im Dogma zu liegen scheinen, als *nicht evident* entschieden zurückweisen. Dieser anscheinenden Widersprüche gibt es hauptsächlich drei: 1. der reale Unterschied der Personen untereinander, trotzdem daß sie mit dem Wesen und durch das Wesen untereinander eins sind; 2. die Gleichewigkeit der Personen, trotzdem daß die einen den andern ihren Ursprung verdanken; 3. die Gleichheit der Würde und Vollkommenheit in den Personen, trotzdem daß die einen von den andern als ihrem Prinzipe abhängen.[65] Die hier vorgebrachten Widersprüche bestehen nur so lange zu Recht, als die in ihnen gegenübergestellten Begriffe nicht in ihrer analogen Anwendbarkeit scharf bestimmt sind. Wir können keinen realen Unterschied zwischen Wesen und Person in Gott annehmen, aber wohl einen *virtualen*, kraft dessen die eine *summa res*, die wir Gott nennen, sich zugleich als Person und Wesen, und nach beiden Rücksichten in verschiedener Weise geltend macht, indem sie als Person relativ, als Wesen nicht relativ erscheint und folglich als Person von dem Terminus ihrer Relation sich real unterscheidet.[66] Die produzierten Personen könnten nicht gleich ewig mit der produzierenden sein, wenn sie durch einen vorübergehenden Akt, nicht durch einen in der ewigen *Begründung* der einen durch die andere liegenden Akt hervorgebracht würden; aber in der letztern Weise können und müssen wir die göttliche Produktion denken. Deshalb nennen wir ja die produzierende Person in der Kirchensprache nicht *causa* (Ursache), sondern *principium* (Grund), weil jener Ausdruck mehr einen aus dem fertigen Wesen hervortretenden Akt, dieser eine überhaupt einem Wesen zukommende, begründende Kraft andeute. — Die produzierten Personen könnten ferner der produzierenden nicht an Würde und Vollkommenheit gleich sein, wenn sie kraft der Produktion schlechthin von ihr abhängig wären, wenn die erste Person ohne sie, sie nicht ohne diese bestehen könnten. Wohl aber können sie der produzierenden Person gleich sein, wenn diese wesentlich auf die Produktion angewiesen ist und nur in ihrer Produktivität ihre eigene Subsistenz besitzt; wenn ferner

die gemeinschaftliche Wesenheit ihrer Natur nach ebenso sehr in der einen, als in der andern Person, und zwar in jeder in Beziehung auf die andere zu sein verlangt.

So begreifen wir in der Trinität den notwendigen Zusammenhang der einzelnen auf sie angewandten Begriffe und sehen zugleich ein, daß kein evidenter Widerspruch in denselben gefunden wird.

Aber die Einsicht in den Zusammenhang der einzelnen Begriffe ist nicht die Einsicht in die absolute Einheit des Objektes in sich, welches durch die Begriffe nur in gebrochenen Strahlen dargestellt wird. Und die Einsicht in die Widerspruchslosigkeit der Begriffe geht eben nur bis auf einen gewissen Punkt, auf dem sie stehen bleibt. Sie ist nur eine negative, eine Einsicht in die Nichtevidenz der vorgebrachten Widersprüche, nicht eine positive, kraft welcher man die Widerspruchslosigkeit ohne die Versicherung des Glaubens behaupten könnte. Sie beruht mehr auf einer scharfen Abgrenzung der Begriffe durch negative Bestimmungen, als auf einer positiven, erschöpfenden Durchdringung ihres Objektes. Die analogisch bestimmten Begriffe, wodurch wir die Widersprüche lösen, bleiben eben in sich selbst immer sehr dunkel und lassen uns ihren Gegenstand nicht einmal eigentlich anschauen, geschweige denn durchschauen. Was es nämlich heiße, um bei den eben erwähnten Hauptschwierigkeiten zu bleiben, daß eine produzierende Person nur als produzierend eine bestimmte Person ist, und daß deren Produktion nicht in einem vorübergehenden Akte, sondern in der ewigen Relation der einen Person auf die andere liegt; in welcher Weise ferner der bloß virtuelle Unterschied zwischen Person und Natur den realen Unterschied der Personen in der Einheit der Natur aus sich hervorgehen läßt: das begreifen wir nur sehr unvollkommen, und zwar deshalb, weil wir das Verhältnis der Person zur Natur und zu ihrer eigenen produktiven Tätigkeit, in der Weise, wie es in Gott ist, in der Kreatur nirgendwo vor Augen haben.

Indes genügt gerade der Umstand, daß in Gott alles anders ist, als in den Kreaturen, um so mehr zu der Einsicht, dem anscheinenden Widerspruche in unsern mangelhaften Begriffen brauche darum kein realer zu Grunde zu liegen.[67] Mit andern Worten: je mehr wir das Mysterium auch nach der vollendetsten

analogen Vorstellung noch als unvorstellbar, als Mysterium achten, desto weniger werden wir versucht sein, eine Unvereinbarkeit seiner einzelnen Momente anzunehmen und aus der unerfaßlichen Erhabenheit ein düsteres Gewirre von Widersprüchen, aus dem blendenden Lichte ein ödes Dunkel zu machen.

Qui scrutator est majestatis, sagt die Hl. Schrift, *opprimetur a gloria.*[68] Das ist namentlich bei unserm Mysterium, welches die ganze Größe der Majestät Gottes enthält, in doppeltem Sinne wahr. Wer es mit seiner bloßen Vernunft erforschen will, ohne sich auf die gnädige Herablassung Gottes in seiner Offenbarung zu stützen, und es wagt, mit dem Maßstabe seiner natürlichen Begriffe dessen Inhalt auszumessen, der wird von der Herrlichkeit des Mysteriums so geblendet, daß er *Nichts* von demselben sieht und statt der wahren Majestät ein selbstgebildetes Idol anbetet. Wer aber in dem demütigen Bewußtsein, daß er das Mysterium der Majestät des dreifaltigen und dreieinigen Gottes mit seiner Vernunft weder erreichen noch ausmessen kann, an der Hand des Glaubens an dasselbe herantritt, der wird ebenfalls geblendet, aber so, daß das Licht der Majestät doch wenigstens dämmerhaft in sein Auge eindringt und sein Herz mit himmlischer Wonne entzückt. So heranzutreten, ermuntert und ermutigt uns der Psalmist, wenn er spricht: „Tretet zu ihm heran und werdet erleuchtet, und euer Angesicht wird nicht beschämt werden.“ [69]

Den Nutzen für Geist und Herz, welchen selbst die mangelhafte Erkenntnis dieses Mysteriums uns gewährt, werden wir genauer kennen lernen, wenn wir die subjektive und objektive Bedeutung erforschen, welche das Geheimnis in dem Organismus der christlichen Offenbarung besitzt. Diese eigentümliche Bedeutung des Mysteriums der Dreifaltigkeit und seiner Erkenntnis wollen wir zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung machen. In der Regel spricht man wenig oder gar nicht davon; oder wo man darauf zu reden kommt, erhebt man sich selten zu einem genauen Verständnis der Aufgabe. Die Aufgabe ist in der Tat eine schwierige, und wir müssen daher hier besonders den Leser um Nachsicht bitten, wenn wir ihn nicht leicht und schnell auf wohlgebahntem Wege zum Ziele führen.

D. DIE BEDEUTUNG DES MYSTERIUMS DER TRINITÄT

I. DIE PHILOSOPHISCHE BEDEUTUNG DES MYSTERIUMS

§ 21.

Man spricht heutzutage sehr viel von der philosophischen Bedeutung des Dogmas von der göttlichen Trinität. Man meint, wenn es keine philosophische Bedeutung habe, brauche sich die Wissenschaft nicht viel darum zu kümmern; es würde dann ein transzendentales Dogma sein, das einfach als Gegenstand des unwissenschaftlichen Glaubens zu betrachten sei. Indem man dann glaubt, dem Dogma eine Ehre anzutun, wenn man ihm eine philosophische Bedeutung beilege, sucht man eine solche auch wirklich ausfindig zu machen; ja man geht so weit, daß man ihm die wesentlichste philosophische Bedeutung beimißt und behauptet, es könne überhaupt keine gesunde, wahre Philosophie geben, die nicht auf dieser Lehre fuße oder darauf zurückkomme.

So bestechend auch diese Sätze klingen, so herrscht doch in ihnen große Verworrenheit.

Wenn man fragt, ob die Trinität eine philosophische Bedeutung habe, antworte ich mit Ja oder mit Nein, je nachdem man die Frage auffaßt.

Die Philosophie kann man im engeren und im weiteren Sinne nehmen. Im allgemeinen bezeichnet sie die Liebe zur Weisheit und die Weisheit selbst, also auch die göttliche, übernatürliche Erkenntnis und Wissenschaft, die uns durch den Glauben vermittelt wird. Im engern Sinne ist sie die menschliche Weisheit. rein vernünftige Erkenntnis und Wissenschaft.

Versteht man die Frage im letztern Sinne, wie sie gewöhnlich verstanden werden soll, so ist sie absolut zu verneinen und nur in einer gewissen Beziehung und Einschränkung zu bejahen.

Schlechthin kann man ja nur denjenigen Wahrheiten philosophische Bedeutung zuschreiben, die selbst philosophisch, d. h. durch das Organ der Philosophie erkennbar sind, oder doch wenigstens als unumgänglich notwendig erscheinen für die Erklärung und Begründung der Objekte der Philosophie. Darf man aber die Trinität in diese Kategorie hineinziehen? Keineswegs. Wenn sie in der Weise, wie wir es oben bewiesen, eine geheimnisvolle, eine übernatürliche Wahrheit ist, kann sie weder eine

Vernunftwahrheit sein, noch zur Erklärung und Begründung der Vernunftwahrheiten unbedingt notwendig erscheinen. Für die Philosophie ist sie wirklich transzendental; sie liegt über ihren Bereich, über ihr Gebiet unendlich weit hinaus, und man tut ihrer Erhabenheit wahrlich keine Ehre an, wenn man sie aus ihrer Höhe herabzieht, um sie in das philosophische Gebiet einzuschließen.

Man fürchtet, ohne Annahme der Trinität dem Pantheismus zu verfallen, oder wenigstens den Pantheismus nicht allseitig überwinden zu können, was doch eine Hauptaufgabe der Philosophie sei. Doch warum diese Furcht? Genügt es nicht, um den Pantheismus zu widerlegen und auszuschließen, die Existenz des einen, selbständigen, unendlichen, persönlichen Gottes nachzuweisen? Kann man keinen Begriff von der Einheit des wahren Gottes haben ohne den Begriff der Trinität? — Aber die Tätigkeit Gottes, sagt man, wird sie nicht notwendig als eine Entwicklung Gottes in der Welt erscheinen, wenn wir nicht nachweisen können, daß sie im Innern der Gottheit produktiv ist? Auch das nicht. Wir begreifen Gott als unendlich tätig in der Erkenntnis und Liebe seiner selbst; wir begreifen, daß Gott deshalb sich selbst zu seiner Seligkeit genügt, und daher keiner Tätigkeit nach außen bedarf. Wem das nicht genug ist, um jeden pantheistischen Gedanken ferne zu halten, den werden auch die innern Produktionen in Gott nicht eines Bessern belehren. Oder haben wir es nicht im Systeme Günthers gesehen, wie man eben von den innern Produktionen der Gottheit zu den äußern überging und die letztern als die notwendige Entwicklung und Ergänzung der erstern darzustellen suchte? War das auch kein ausgesprochener Pantheismus, so führt es doch in letzter Analyse darauf hinaus, wie alles, wodurch die Welt als der notwendige Nachsatz des Unendlichen hingestellt wird.

Sollen wir aber darum vollständig leugnen, daß die Trinitätslehre eine große Bedeutung für die Philosophie habe, namentlich für die Vermeidung des Pantheismus? Wir leugnen nur, daß sie der Philosophie auf ihrem Gebiete *notwendig* sei zur Erklärung des Ursprunges der Welt und ihres Verhältnisses zu Gott. Wir geben zu, daß sie der Philosophie in dieser Beziehung sehr *nützlich* ist. Denn in der Tat, je deutlicher wir durch sie die Art und Weise erkennen, in der Gott subsistiert und persönlich ist,

desto entschiedener können wir ihn in seiner selbsteigenen Persönlichkeit von der Welt unterscheiden; und wenn wir wissen, daß Gott in seinem Innern eine unendliche Produktivität entfaltet, begreifen wir desto vollkommener seine Freiheit in bezug auf seine Wirksamkeit nach außen. Doch auch diesen Nutzen schöpft die Philosophie aus der Trinitätslehre nicht als aus einer zu ihrem Fonds gehörigen Wahrheit, da dieselbe für sie immer transzendental bleibt und nicht durch die Vernunft, sondern durch den Glauben dem philosophierenden Geist nahegelegt wird. Die Philosophie schöpft also aus fremden Quellen, wenn sie aus der Trinitätslehre für sich profitieren will, und so dürfen diejenigen, welche die Philosophie als solche ganz gegen den Glauben absperren wollen, am allerwenigsten von einer philosophischen Bedeutung der Trinitätslehre sprechen.

So viel bleibt immer bestehen: die Vernunft und der natürliche Mensch kann und braucht diese für ihn transzendentale Wahrheit nicht zu erkennen. Der natürliche Mensch kann und braucht nur um sein natürliches Verhältnis zu Gott zu wissen; er soll Gott verehren als seinen höchsten Schöpfer und Herrn, er soll sich ihm in tiefster Ehrfurcht unterwerfen, ihn anbeten, ihm dienen; dazu reicht die Erkenntnis der Einheit und Unendlichkeit Gottes hin; mehr zu erkennen, hat er weder die Pflicht noch das Recht.

Wenn Gott also dieses Geheimnis offenbart, so hat er dabei höhere Zwecke, als die Entwicklung und Vollendung des natürlichen Menschen als solchen. Diese Offenbarung ist etwas in jeder Beziehung Uebernatürliches, wie das Geheimnis selbst; sie steht daher notwendig in Verbindung mit einer übernatürlichen Erhebung des Menschen, und hat für denselben *eine übernatürliche Bedeutung*. Wie sie selbst wesentlich eine theologische Wahrheit ist, die nur durch den Glauben erkannt werden kann, so ist auch ihre eigentliche Bedeutung zu suchen in ihrem Verhältnis zur höhern theologischen Erkenntnis selbst und zu dem von derselben umspannten Kreise von höhern, übervernünftigen Wahrheiten; dieselbe ist somit nicht so sehr eine philosophische, als eine *rein theologische*.

II. THEOLOGISCHE BEDEUTUNG DES MYSTERIUMS DER TRINITÄT

a) Die Bedeutung, welche dem Dogma von der Trinität an sich betrachtet zukommt, oder die Bedeutung seiner Offenbarung im Glauben

§ 22.

Sehen wir zunächst, welche Bedeutung die Offenbarung und die derselben entsprechende Erkenntnis der Trinität an sich, abgesehen von den Beziehungen, in denen das Objekt dieser Erkenntnis zu andern mit ihm zusammenhängenden Objekten steht, haben kann und in der Tat besitzt. Das heißt mit andern Worten: Warum und wozu hat Gott diese für unsere Vernunft transzendentale Wahrheit offenbart und sie uns zu glauben vorgelegt? Wir werden sehen, daß diese Gründe und Zwecke ebenfalls übernatürlich und, als über die Berechnung unserer Vernunft hinausliegend, ebenfalls transzendental sind.

Man pflegt wohl zu sagen, Gott habe dieses unbegreifliche Mysterium offenbart, um unsere Vernunft durch die Unbegreiflichkeit desselben zu demütigen und uns die Gelegenheit zu einem für ihn selbst höchst ehrenvollen, blinden, unbedingten Gehorsam des Glaubens zu geben. Das ist wahr; aber weit entfernt, daß diese Verdemütigung die Erhebung, diese opferwillige Verzichtleistung auf unser eigenes Urteil den Reichtum der Gnade von seiten Gottes ausschließen sollte, wissen wir vielmehr, daß die Verdemütigung vor Gott der Weg zur höchsten Erhebung ist, daß die opferwillige Verzichtleistung Gott gegenüber uns den reichsten Gewinn bringt. Verdemütigung unsererseits und ehrenvolle Herablassung von seiten Gottes, Opfer unsererseits und Reichtum der Gnade von seiten Gottes halten gleichen Schritt miteinander, schließen einander ein. Je mehr wir einsehen und gestehen müssen, daß wir unsererseits weder die Macht noch das Recht haben, die Dreifaltigkeit in Gott ohne den Glauben zu erkennen und nach dem Glauben zu begreifen, um so ehrenvoller, erhebender ist es für uns, daß wir dieses erhabene Mysterium wenigstens durch den Glauben erkennen dürfen. Je mehr wir bei diesem Glauben auf unser Urteil verzichten müssen, desto reicher werden wir dadurch belohnt, daß wir uns *das* Urteil, *die* Wissenschaft aneignen dürfen, die Gott allein besaß, die keiner Kreatur zugänglich war.

Die Offenbarung der Trinität ist *ein Akt der zartesten Liebe und vertraulichsten Herablassung, durch welche Gott die Kreatur auf übernatürliche Weise ehren und beseligen, sich selbst auf übernatürliche Weise verherrlichen will.*

Wenn irgendwo, so ist es hier wahr, was der Sohn Gottes selbst sagt: „Nun werde ich euch nicht mehr Diener nennen, ich nenne euch Freunde, weil ich euch alles, was ich von meinem Vater gehört habe, mitteile.“ [70] Dem Knechte ziemt es nicht, in das innere Gemach der Familie seines Herrn einzutreten, und so kommt es der Kreatur an sich bloß zu, Gott als ihren Herrn zu ehren; nicht darf sie es wagen, einen Blick in die Mysterien seines Schoßes und seines Herzens zu tun. Wenn sie dazu zugelassen wird, tritt sie eben dadurch schon in eine gewisse Freundschaft zu Gott; denn nur Freunden offenbart man seine innersten Mysterien; [71] sie steigt unendlich hoch über ihre Niedrigkeit empor und, eingeweiht in die Mysterien ihres Herrn, fühlt sie sich auch ihrerseits zu allen übrigen Vorrechten sowohl als Pflichten eines wahren Freundes berufen.

Denn wie schon die Offenbarung dieses Mysteriums, als ein außerordentlicher Beweis der göttlichen Liebe gegen uns, eine unendliche Dankbarkeit und Gegenliebe verlangt: so muß noch mehr das Mysterium selbst uns zu einer übernatürlichen, kindlichen Liebe gegen Gott entflammen. Die natürliche Kreatur erkennt Gott mehr als das absolute Sein, von dem jedes andere Sein abhängt, wie auch im Alten Bunde Gott sich darstellte als den, der ist, ohne den nichts ist, und der deshalb als der absolute Herr aller Wesen über uns thront. Auch so verdient Gott unsere Liebe, weil er auch dadurch seine Güte kundgetan, daß er andern Wesen das Dasein gegeben. Aber der Reichtum der göttlichen Güte tritt doch erst in der göttlichen Dreifaltigkeit hervor; hier erscheint uns Gott in einer ewigen, notwendigen, absoluten Hingabe und Mitteilung seines ganzen Wesens; hier sehen wir, daß er nicht bloß gut ist durch den Besitz unendlicher Güter, sondern auch gut und unendlich gut in der vollständigsten Mitteilung seiner Güter.[72] Muß er also uns hier nicht noch unendlich liebenswürdiger erscheinen, als zuvor? Muß unsere Liebe zu ihm nicht ohne Vergleich lebendiger und zärtlicher werden, wenn wir sehen, wie der Vater sein ganzes Wesen dem Sohne gibt, und dann mit seinem Sohne in einer so wunderbaren Liebe vereinigt

bleibt, daß aus dieser Liebe eine dritte Person hervorgeht, in der sich beide umarmen? Kein Wunder daher, wenn mit dem Christentum, welches die deutliche Erkenntnis der Trinität zuerst in die Welt brachte, auch eine neue Quelle nie gekannter göttlicher Liebe der Welt aufging, wenn an die Stelle der ehrfurchtsvollen Scheu vor dem höchsten Wesen, die im Alten Bunde, im Gesetze der Knechtschaft, herrschte, eine entzückende, wonnevolle Bewunderung der göttlichen Güte trat. Freilich wirkte dabei mit, daß Gott der Vater seinen eingeborenen Sohn aus Liebe zur Welt für dieselbe hingegeben hatte. Aber diese Sendung des Sohnes zu den Menschen, diese übernatürliche Liebe Gottes zu den Geschöpfen wirkte gerade deshalb so mächtig auf die Geister und Herzen, weil jene Sendung eine Offenbarung und Fortsetzung der trinitarischen Produktion war und das ewige Verhältnis zwischen Vater, Sohn und Hl. Geist auch nach außen hervortreten ließ. Doch darauf werden wir später zurückkommen.

Die vertrauliche Einführung in das Mysterium der Dreifaltigkeit wirkt also zunächst eine übernatürliche, erhabene und zärtliche Liebe zu Gott, eine freundschaftliche Liebe. Zugleich aber gibt sie uns ein Pfand, daß wir als Freunde Gottes auch berufen seien zur unmittelbaren Anschauung seines Wesens, wie es an sich ist, zur Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht. Oder ist es nicht wahr, daß wir schon durch den Glauben an die Trinität Gott nicht mehr bloß so erkennen, wie er nach außen erscheint, sondern wie er in sich selbst ist, in sich selbst subsistiert? Ist aber einmal der Schleier, der das Innere der Gottheit vor dem Auge des Geschöpfes verhüllt, gelüftet, ist einmal die Kreatur auf den Flügeln des Glaubens Gott so nahe gebracht, daß sie die geheimnisvollen Namen und Verhältnisse der göttlichen Personen erfährt: dann fühlt sie in sich auch die Sehnsucht und mit der Sehnsucht das Vertrauen, daß der schon gelüftete Schleier dereinst ganz fallen werde, daß die Personen, die sich ihr bereits aus der Ferne zeigen, sich auch von Angesicht zu Angesicht offenbaren werden.

Die übernatürliche Seligkeit, welche die Kreatur in der Anschauung Gottes genießt, wird also durch die Offenbarung der Trinität eingeleitet und antizipiert; der Glaube an die Trinität ist der Vorgeschmack der seligen Anschauung Gottes; er baut

unserer Seele eine Brücke zum Himmel, er trägt sie, während sie noch auf Erden weilt, in den Schoß Gottes empor; er führt sie ein in die Freude ihres Herrn. Und wenn die süßeste Würze der Seligkeit Gottes selbst in der Gemeinschaft und Wechselbeziehung der Personen besteht, dann gibt uns auch schon der Glaube an die Trinität etwas von der innersten Süßigkeit und Lieblichkeit Gottes zu kosten.

So ist die Offenbarung der Trinität nicht nur eine höchst gnadenvolle, übernatürliche Auszeichnung für die Kreatur; sie führt dieselbe auch zu einer übernatürlichen Vereinigung mit Gott, hienieden durch eine Liebe, im Jenseits durch einen Genuß, wie die Natur keine Liebe, keinen Genuß kennt.

Es versteht sich von selbst, daß diese Offenbarung andererseits ebenso *ehrenvoll für Gott selbst* ist. In allen Werken Gottes nach außen kommt der Kreatur der Nutzen, Gott die Ehre zu. Der Nutzen der Kreatur und die Ehre Gottes gehen Hand in Hand. Der Nutzen der Kreatur ist desto größer, je mehr Gott sich ihr mitteilt; je mehr sich aber Gott mitteilt, desto mehr offenbart er sich selbst, desto mehr verherrlicht er sich. Je mehr er die Kreatur erhebt, desto mehr erhebt er auch sich selbst, nicht durch Zuwachs, sondern durch Entfaltung seiner Größe.

Wenn nun Gott schon dadurch so sehr verherrlicht wird, daß er in der geschaffenen Natur, in der sinnlichen und unsichtbaren Welt mit ihren zahllosen Abstufungen, Gliederungen und Geschlechtern von Wesen aller Art, seine Macht, Weisheit und Güte erscheinen und erkennen läßt: wie sehr wird er dann nicht sich verherrlichen, wenn er die unendliche Fruchtbarkeit seines Schoßes, die überströmende Fülle seines Herzens offenbart, wenn er uns das Zeugnis erkennen läßt, das der Herrlichkeit des Vaters der ihm wesensgleiche Sohn, der Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes der beiden gleiche Hl. Geist gibt! Auch die Geschöpfe geben Zeugnis von der Herrlichkeit Gottes: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes und die Werke seiner Hände verkündet das Firmament." Aber das Zeugnis der Kreaturen ist nur ein matter, verschwindender Nachklang des Zeugnisses, welches der Vater von seinem eigenen Worte erhält; ihre strahlenden Gestalten sind nur ein dunkler Schatten gegenüber dem Sohne, der als Licht vom Lichte ein reiner Spiegel der Schönheit seines Vaters und ein Abbild seines Wesen ist. Und

der Liebesjubel der Kreaturen ist kaum hörbar neben jenem unaussprechlichen Liebesseufzer, den Vater und Sohn im Hl. Geiste aushauchen; alle Fluten des Lebens und der Seligkeit, welche die Herzen und Adern der Geschöpfe erfüllen, sind verschwindende Bächlein neben jener unerschöpflichen Lebensflut, die Vater und Sohn im Hl. Geist entströmt. Wie ganz anders verherrlicht sich also Gott vor unsern Augen, wenn er die Dreifaltigkeit der Personen offenbart und diese göttlichen Personen als Zeugen ihrer eigenen Herrlichkeit hinstellt, als wenn er bloß die Geschöpfe als Boten derselben an uns abordnet! Wenn diese Verherrlichung eine natürliche, so ist jene eine übernatürliche, wenn diese eine endliche, so ist jene eine unendliche. Beide Arten sind also wesentlich himmelweit voneinander unterschieden, und diesen Unterschied müssen wir uns nachdrücklich zum Bewußtsein bringen und uns nie verwischen lassen; denn nur aus dem Unterschiede und Gegensatze des Natürlichen und Endlichen zum Uebernatürlichen und Unendlichen können wir die ganze Größe und Erhabenheit des letztern begreifen und festhalten.

Ist es also nicht wahr, daß die Offenbarung und die Erkenntnis der Dreifaltigkeit der Personen eine überaus hohe und große Bedeutung für uns hat, trotzdem, oder vielmehr gerade weil es eine übernatürliche und übervernünftige, eine für Natur und Vernunft transzendentale Wahrheit ist? Gerade deshalb, weil sie die Natur und Vernunft so hoch übersteigt, hebt uns Gott durch die Offenbarung derselben über unsere Natur und unsere Vernunft empor und läßt uns vermittelst seiner Gnade zum Gipfel seiner Mysterien hinaufsteigen. Das Mysterium ist transzendental für die rein menschliche, natürliche Wissenschaft und Philosophie; aber gerade deshalb bildet es den Gegenstand einer übermenschlichen Wissenschaft und Philosophie, der Theologie, in der nicht der Mensch die Wahrheit sucht, sondern Gott sein eigenes Wissen mitteilt. Wie die göttliche Natur in ihrer Einheit der höchste Gegenstand, der Schlußstein der Philosophie, so ist die Dreifaltigkeit der Personen der höchste und zugleich am meisten charakteristische Gegenstand, das Zentrum und der eigentlichste Kern der Theologie.

§ 23. Die reale Offenbarung der Trinität geschieht nicht formell durch eine den einzelnen Personen eigene Wirksamkeit. Die sogenannten Appropriationen

Die Bedeutung der Dreifaltigkeit und Dreieinigkeit der Personen in Gott können und müssen wir aber nach einer andern Seite hin betrachten. Bisher haben wir sie bloß als eine Wahrheit für sich ins Auge gefaßt; sie steht aber auch in Beziehung zu andern Wahrheiten, zu andern Dogmen, und in dieser Beziehung erscheint ihre Bedeutung noch viel großartiger und umfangreicher. Hier ist sie der Ausgangs- und Zielpunkt einer ganzen Ordnung von Wahrheiten, die nur in bezug auf sie verstanden und dargestellt werden können, der Quellpunkt eines ganzen wissenschaftlichen Systems, das sich aus ihrem innern Systeme herausbildet und fortbildet, in dem sie sich selber als in ihrem realen Spiegelbilde offenbart. Und so tritt sie von neuem vor unsere Erkenntnis, gibt uns nicht nur die Erkenntnis ihrer selbst, sondern auch die Erkenntnis *ihrer realen Offenbarungen*, welche dann hinwiederum uns zu einer vollern, anschaulichern Erkenntnis ihrer selbst führen. Wir werden sehen, daß die Trinität auch hier wieder als übernatürliche Wahrheit sich bewährt, als ein wahres Mysterium, dessen Bedeutung gerade darin liegt, daß es die Quelle und der Mittelpunkt anderer Mysterien ist, in denen es sich offenbart.

Um dieses gründlich zu erkennen, müssen wir untersuchen, in welcher Weise die Trinität als solche überhaupt nach außen hervortreten und mit den Dingen außer ihr in Berührung treten könne.

Vor allem ist es klar, was wir schon früher hervorgehoben haben, daß die Dreifaltigkeit der Personen oder die göttlichen Personen als solche in ihren gegenseitigen Beziehungen und Unterschieden nach außen nicht *formell* hervortreten *durch ihre Wirksamkeit und Tätigkeit.* Das könnte nur dann stattfinden, wenn jede Person nach außen eine ihr ausschließlich eigentümliche Tätigkeit offenbarte, infolge deren eine jede zu der ihr eigentümlichen Wirkung, beziehungsweise zum Subjekte derselben, in eine besondere Beziehung träte, und folglich auch sich allein, im Unterschiede von den übrigen Personen, in dieser Wirkung

offenbarte.[73] Aber die Kirche lehrt das Gegenteil, und eine oberflächliche Betrachtung des Dogmas läßt uns den Grund dieser Lehre finden.

Die göttlichen Personen unterscheiden sich nur in ihren gegenseitigen Beziehungen, und diese Beziehungen, insofern damit eine Tätigkeit verbunden ist, betätigen sie auch nur untereinander. Der Vater in Gott kann sich für sich allein nur als Vater des Sohnes betätigen, indem er denselben zeugt; und Vater und Sohn können sich im Gegensatze zum Hl. Geiste nur darin betätigen, daß sie denselben aushauchen. Wie schon die spirierende Tätigkeit dem Sohne nicht im Unterschiede vom Vater, sondern in der Einheit mit ihm zugeschrieben werden muß, so muß *a fortiori* jede andere Tätigkeit allen drei Personen, nicht ihren Unterschieden, sondern ihrer Einheit nach, zugeschrieben werden. Wie also nach der Kirchenlehre Vater und Sohn *ein* Prinzip des Hl. Geistes, so sind alle drei Personen *ein* Prinzip aller Werke nach außen. Kraft dieser Einheit in der Wirksamkeit, die in der Wesenseinheit gründet, ist bei allen Werken eine Person nicht mehr beteiligt, als die andere; alle wirken gleichmäßig durch eine Weisheit, einen Willen, eine Macht.

Das gilt nicht nur von allen natürlichen Werken Gottes nach außen, sondern auch von den übernatürlichen, z. B. den Werken der Gnade und der Inkarnation. Alle Theologen stimmen darin überein, daß die Inkarnation, obgleich sie *im* Sohne allein stattgefunden, doch *durch* die gemeinsame Tätigkeit aller drei Personen vollzogen worden sei.[74] Ebenso lehren sie von der Gnade, die ganze Dreifaltigkeit sei die Ursache der Gnade in uns, obgleich die Mitteilung derselben in der Regel dem Hl. Geiste zugeschrieben wird.

Aber wie kommt es denn, daß in der Hl. Schrift und der Kirchensprache den einzelnen Personen konstant eine besondere Wirksamkeit beigelegt wird, wie dem Vater die Schöpfung, dem Sohne die Erlösung, dem Hl. Geiste die Heiligung?

Vorab ist zu bemerken, daß dem Sohne die Erlösung im eigentlichen Sinne, die Erlösung durch Loskaufung und Verdienst, ausschließlich eigen ist; aber als solche ist sie nicht eine rein göttliche, sondern eine gottmenschliche Tätigkeit, die dem Sohne deshalb ausschließlich zukommen kann, weil er allein

Mensch ist. Was aber die rein göttlichen Tätigkeiten betrifft, so ist der Sprachgebrauch nicht so konstant, daß nicht das, was in der Regel einer Person beigelegt wird, zuweilen auch den andern beigelegt würde. Die Tätigkeit, welche den einzelnen Personen beigelegt wird, gehört ihnen wirklich an; insofern schließt diese *appropriatio*, wie die Theologen sie nennen, die *proprietas* ein; aber diese *proprietas* ist keine *ausschließliche* Eigentümlichkeit, wovon die andern Personen ausgeschlossen wären. Wenn man daher einer Person eine bestimmte Tätigkeit stehend beilegt, will man bloß das Eigentum, welches sie an derselben hat, *betonen*, *hervorheben*, und das aus einem doppelten Grunde: einmal um die Personen in ihren wirklichen Unterschieden unserer Vorstellung näher zu bringen, und wiederum um die von Gott ausgehenden Tätigkeiten schöner und lebendiger zu charakterisieren.

Obgleich nämlich alle göttlichen Eigenschaften und Tätigkeiten den drei Personen gemeinschaftlich sind, so haben doch einzelne derselben eine besondere Aehnlichkeit und Verwandtschaft mit dem eigentümlichen Charakter der einzelnen Personen, und finden daher in denselben ihren persönlichen Ausdruck, ihren besonderen Repräsentanten. So sahen wir früher, daß der Sohn als das Wort, als der Ausdruck der Weisheit des Vaters, auch der persönliche Repräsentant derselben, und der Hl. Geist ebenso als Ausfluß der Liebe der Repräsentant der Liebe ist. Auf analoge Weise ist der Vater als das ursprüngliche Prinzip in der Gottheit, als der erste Inhaber des göttlichen Seins, durch dessen geistige Aussprache er den Sohn zeugt, der Repräsentant der göttlichen Macht. Ist es also zu verwundern, wenn auch die Betätigung der göttlichen Macht, sowie die der Weisheit und Liebe, je einer Person als der Repräsentantin der betreffenden Eigenschaft durchgängig zugeschrieben wird? [75]

Werden nicht zunächst die Personen selbst, indem sie als Repräsentanten einer bestimmten Eigenschaft und als Träger bestimmter Tätigkeiten hervortreten, lebendiger und deutlicher in ihren Unterschieden vorgestellt? Für uns, die wir die Personen nicht in sich selbst schauen, die wir überhaupt die Dinge nur nach ihren Tätigkeiten zu beurteilen pflegen, ist diese Scheidung und Verteilung der Tätigkeiten fast eine Notwendigkeit, um die Personen voneinander zu unterscheiden und für jede

von ihnen ein lebendiges Interesse in uns zu erwecken. Diese Notwendigkeit wird noch dadurch gesteigert, daß die zweite Person durch die Menschwerdung eine ihr wirklich ausschließlich eigentümliche Tätigkeit vor unsern Augen entfaltet hat. Würde nun dem Vater und dem Hl. Geiste nicht ebenfalls eine besondere Tätigkeit zugeschrieben, so träten diese beiden Personen für unsere Anschauung ganz in den Hintergrund. Das ist hauptsächlich die Ursache, weshalb im Symbolum die gesamte Tätigkeit Gottes nach außen nach verschiedenen Momenten an die drei göttlichen Personen verteilt wird, damit eine jede als tätig erscheine und in der Tätigkeit einer jeden zugleich ihr persönlicher Charakter hervorleuchte.

Andererseits aber erscheint auch die Tätigkeit Gottes selbst in einem schönern Lichte, wenn die verschiedenen Arten und Momente derselben bestimmten Personen angeeignet werden. Jede Tätigkeit Gottes nach außen ist die Ausprägung, Offenbarung einer göttlichen Vollkommenheit. Wie nun die göttlichen Vollkommenheiten fester, klarer und großartiger hervortreten, wenn ich sie in ihrem persönlichen Repräsentanten, als wenn ich sie in sich selbst betrachte: so tritt auch die Ausprägung oder Offenbarung jener Vollkommenheiten kräftiger und lebendiger vor unsere Augen, wenn wir sie als von dem Repräsentanten der letztern ausgehend betrachten. Oder ist es nicht ungleich erhabener und lebendiger, wenn ich sage: Gott der Vater, die Urquelle des göttlichen Seins, hat die Welt erschaffen, der Welt das Dasein gegeben, als wenn ich sage: Gott hat die Welt erschaffen? Ist es nicht etwas anderes: das ewige Wort hat uns die Weisheit gegeben, das Ebenbild des Vaters hat uns gebildet, der Abglanz des ewigen Lichtes hat uns erleuchtet, als: Gott hat uns die Weisheit gegeben, uns gebildet und erleuchtet? Gibt es keine lebendigere Vorstellung, wenn es heißt: der Geist Gottes schwebte über den Wassern, der Geist Gottes belebt alles, was da lebt, der Hl. Geist heiligt und reinigt die Kreatur, der Geist der göttlichen Liebe träufelt seinen Gnadentau auf uns herab, als wenn gesagt wird: Gott schwebte über den Wassern, Gott gab uns das Leben, die Heiligkeit und die Gnade?

Aus denselben Gründen geschieht es, wenn häufig in der Schrift- und Kirchensprache eine und dieselbe Wirksamkeit den einzelnen Personen auf verschiedene Weise beigelegt wird. Ge-

wöhnlich geschieht das in der Form: der Vater wirkt durch den Sohn im Hl. Geiste. Hier werden nämlich die verschiedenen göttlichen Eigenschaften, die bei jeder göttlichen Wirksamkeit beteiligt sind, an ihre Repräsentanten verteilt. Man will sagen: Gott äußert seine Macht durch seine Weisheit in seiner Liebe. Wird das aber nicht unendlich prägnanter und lebendiger ausgedrückt, wenn es heißt: der Vater, als der Repräsentant der göttlichen Macht, wirkt durch sein Wort, den Ausdruck seiner Weisheit, und im Hl. Geiste, dem Ergusse seiner Liebe? Indessen hat diese Redeweise ihre eigentliche und tiefste Bedeutung darin, daß sie anzeigen soll, wie die *eine* und gemeinsame göttliche Tätigkeit den einzelnen Personen wirklich eigentümlich ist. Denn wie die Natur aus dem Vater durch den Sohn in den Hl. Geist übergeht, so geht auch die durch die Natur vollzogene Tätigkeit aus dem Vater durch den Sohn in den Hl. Geist über, und diese Ordnung, nach welcher die göttliche Tätigkeit den einzelnen Personen zukommt und ohne Aufhebung ihrer Gemeinsamkeit an dieselben verteilt wird, läßt sich auf keine Weise kürzer und bündiger bezeichnen, als durch den Ausdruck: der Vater wirkt durch den Sohn im Hl. Geiste. Keineswegs soll also damit gesagt sein, daß die einzelnen Personen auch nur auf eine andere Weise nach außen wirken. Vielmehr folgt eben aus der gegebenen Erklärung des Ausdruckes, daß alle drei Personen dieselbe Wirksamkeit und Wirkungsweise nach außen haben und nur auf verschiedene Weise in den Besitz derselben gelangen.

Obgleich demnach die Appropriation, die Aneignung der göttlichen Tätigkeiten und Wirkungsweisen nach außen an die einzelnen Personen ihren guten Grund und ihre hohe Bedeutung für unsere Erkenntnis hat: so bleibt es doch immer wahr, was wir oben ausgesprochen, daß die Personen durch ihre Wirksamkeit nicht nach ihren innern Unterschieden und Beziehungen nach außen hervortreten oder eine reale Bedeutung für die Außenwelt gewinnen.

§ 24. Die reale Offenbarung und Entfaltung der Trinität geschieht durch die übernatürlichen Werke der Inkarnation und der Gnade

Welche andere Art von Bedeutung werden wir aber dann noch der Dreifaltigkeit der göttlichen Personen für die Außenwelt zuschreiben? Die, daß die göttlichen Personen durch *ihre gemeinschaftliche Wirksamkeit und Wirkungsweise ihre innern Verhältnisse und Bezüge nach außen ausdehnen und weiterführen, beziehungsweise nachbilden und reproduzieren, und dadurch eine Ordnung der Dinge hervorrufen, die als eine reale Entfaltung und Offenbarung des innern Kernes jenes Mysteriums erscheint und nur in und aus demselben gründlich und vollkommen begriffen und verstanden werden kann.*

Diese Offenbarung der Dreifaltigkeit ist eine reale, im Gegensatze zur bloß logischen und subjektiven, wie sie durch den Glauben geschieht, ist aber mit dieser aufs innigste verflochten. Diese Entfaltung geht ferner hervor aus der wirklichen Dreifaltigkeit der Personen, nicht bloß aus dem Schatten derselben, den appropriierten Eigenschaften, und enthält daher auch den tiefsten Grund für die Berechtigung und Bedeutung der Appropriationen.

Wie die Dreifaltigkeit selbst eine übernatürliche und geheimnisvolle Wahrheit, so muß auch die Ordnung der Dinge, in welcher sie sich nach außen entfaltet, übernatürlich und geheimnisvoll sein; letztere muß sich ebenfalls als ein spezifisches Objekt des übernatürlichen Offenbarungsglaubens herausstellen und mit der Trinität ein System von Mysterien bilden, die, für die bloße Vernunft verborgen und unzugänglich, gleichwohl in sich selbst lauteres Licht sind und sich gegenseitig Licht und Klarheit zuströmen. Versuchen wir daher, wenigstens einige Strahlen dieses Lichtes mit den Augen unseres Glaubens aufzufangen.

Zuerst wollen wir zeigen, daß *es in der Tat nur übernatürliche geheimnisvolle Werke Gottes sind, die in der besagten Weise an die Dreifaltigkeit der Personen in Gott anknüpfen und mit ihr innerlich zusammenhängen.* Wir beweisen es durch eine einfache Induktion.

Wir haben eben ausdrücklich zwei Arten unterschieden, in denen die trinitarischen Verhältnisse nach außen hervortreten:

durch Ausdehnung und Fortführung — und durch Nachahmung und Reproduktion. Erstere findet statt, wenn eine göttliche Person als solche in ihrem eigentümlichen persönlichen Charakter aus Gott heraustritt, und auch in ihrem Heraustreten aus Gott dasselbe Verhältnis zu den übrigen Personen bewahrt, oder sozusagen mit sich nach außen trägt, welches sie im Innern der Gottheit hatte. Das ist geschehen — und auf eine andere Weise kann es auch nicht geschehen — dadurch, daß eine göttliche Person sich mit einer geschaffenen Natur hypostatisch vereinigte und durch diese Vereinigung in die geschaffene Welt eintrat.

Das Zweite ist der Fall, wenn Gott eine Kreatur, ein außer ihm stehendes Wesen in ein ähnliches Verhältnis zu sich setzt, wie dasjenige ist, in dem die göttlichen Personen zueinander stehen, oder auch die Kreatur so ausstattet, daß die in ihr stattfindenden Vorgänge ein treues Bild der trinitarischen Vorgänge in Gott bilden. Es wird sich jedoch später zeigen, daß auch bei dieser Nachbildung eine gewisse Fortführung der ewigen Produktionen und ein gewisser Eintritt ihrer Produkte in die Kreatur gedacht werden muß.

Beide Arten der Offenbarung und Entfaltung sind, wenn nicht in gleich hohem Grade, so doch mit gleichem Rechte absolut übernatürlich für die Kreatur und deshalb auch absolut geheimnisvoll.

Von der ersten ist das von vornherein evident: keine geschaffene Natur ist von Haus aus hypostatisch mit einer göttlichen Person vereinigt, noch kann sie irgendwelche Anwartschaft auf eine solche Vereinigung haben.

Bei der zweiten springt das nicht so sehr in die Augen. Man könnte glauben, das Verhältnis, in welchem die Kreatur, die vernünftige namentlich, von Haus aus zu Gott stehe, sei schon ein Bild desjenigen, in welchem die göttlichen Personen zueinander sich befinden, oder auch die natürlichen Vorgänge in dem Selbstbewußtsein und der Gotteserkenntnis der vernünftigen Kreatur entsprächen als Abbild den trinitarischen Vorgängen in Gott. In diesem Falle wäre die reale Offenbarung der Trinität keine geheimnisvolle und übernatürliche mehr, und die Trinität selbst würde von dieser Seite wenigstens ihren übernatürlichen Charakter und ihre übernatürliche Bedeutung verlieren.

Diese Auffassung ist nicht ohne Schein, und der Schein be-

ruht auf einer gewissen Wahrheit, die aber nur halb verstanden und nicht scharf aufgefaßt ist.

Der *Ausgang der Kreatur* von Gott ist ohne Zweifel in etwa dem Ausgange des Sohnes aus dem Vater ähnlich; aber die Unähnlichkeit überwiegt die Aehnlichkeit. Die Kreatur als solche geht nicht aus dem Schoße Gottes hervor, sie wird durch die Macht Gottes aus dem Nichts hervorgezogen. Sie empfängt ferner in keiner Weise die Natur Gottes, sondern eine andere fremdartige Natur. Beides gilt auch noch von den vernünftigen Geschöpfen insbesondere: obgleich sie den unvernünftigen gegenüber Ebenbilder Gottes genannt werden und sind, so ist doch ihre Natur noch immer wesentlich ungleichartig mit der göttlichen, und nur in einem sehr metaphorischen Sinne kann man ihren Ursprung aus Gott mit der Zeugung des Sohnes aus dem Vater vergleichen und ihn Zeugung aus Gott nennen. Im eigentlichen Sinne wird an der Kreatur nur dann die ewige Zeugung aus Gott nachgebildet, wenn Gott dieselbe über ihre eigene Natur hinaus zur Teilnahme seiner eigenen Natur erhebt, aus dem Schoße der Gottheit die derselben eigentümliche Heiligkeit und Herrlichkeit über sie ausbreitet und sein eigenes Leben in sie ausgießt. Aber diese Zeugung und das darauf beruhende Verhältnis zu Gott ist offenbar höchst übernatürlich und geheimnisvoll; es entsteht nur dadurch, daß die Kreatur durch eine wundervolle gnadenreiche Adoption in den Schoß Gottes an die Seite des eingeborenen Sohnes hineingezogen wird.

Wenn sich in einer solchen Nachbildung das Verhältnis des Sohnes Gottes zum Vater wirklich in seinem eigentümlichen Charakter offenbart, so ist doch diese Offenbarung selbst für die Vernunft nicht nur nicht wahrnehmbar, sondern auch unbegreiflich. Es ist also eine Offenbarung, die selbst an dem geheimnisvollen Charakter ihres Urbildes teilnimmt, eine Offenbarung nicht für die Vernunft, sondern für den übernatürlichen Glauben, den der Geist Gottes in die Tiefen der Gottheit einführt.

Aehnlich verhält es sich mit dem Bilde des trinitarischen Prozesses *in dem Innern der vernünftigen Kreatur*, in welchem sich jenes reflektieren soll. Einen gewissen Reflex des trinitarischen Prozesses finden die Väter und Theologen in der auf sie selbst gerichteten Tätigkeit der vernünftigen Kreatur. Indem diese sich selbst erkennt, spricht sie ein geistiges Wort ihrer selbst aus, und

durch die in diesem Worte sich vollziehende Selbsterkenntnis ergießt sie sich in der Liebe zu sich selbst, wie Gott in dem trinitarischen Prozesse das Wort seiner selbst ausspricht, und durch das Wort im Hl. Geiste seine Liebe aushaucht. Aber wir haben schon gesehen, wie unvollkommen diese Aehnlichkeit ist; und damit erst ein wirklicher Reflex des trinitarischen Prozesses in Gott zustande käme, wäre es notwendig, daß jener natürliche psychologische Prozeß sich ebenfalls um Gott als seinen Mittelpunkt und Inhalt drehte. Das letztere geschieht in etwa schon in der natürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes: aus dem Lichte, in dem Gott ihr hier erscheint, zeugt die Seele ein Erkenntniswort, in dem sie Gott ausspricht, und durch die aus dieser Erkenntnis ausströmende Liebe sucht sie sich mit Gott und Gott mit sich zu verbinden. Aber weil jenes Licht bloß ein natürliches, in der geschaffenen Natur liegendes, nicht das Licht Gottes selbst ist, weil ferner Gott hier nur durch seine Wirkungen nicht durch sein Wesen der Seele erscheint, so ist auch die der Seele mitgeteilte Zeugungskraft keine göttliche, der des ewigen Vaters gleichartige, ihr Wort kein unmittelbarer reiner Ausdruck der göttlichen Wesenheit, also auch kein eigentliches Bild des ewigen Wortes, ihr Liebeshauch endlich nicht erfüllt und durchduftet von der eigentümlichen Kostbarkeit und Süßigkeit der göttlichen Güte, wie sie in dem Hl. Geiste weht und lebt. Kurz, diesem Bilde fehlt eben die göttliche Lebendigkeit und Kraft seines Ideals.

Wenn also das göttliche Ideal in seinem göttlichen Glanze in der Seele widerstrahlen soll, kann das nicht anders geschehen, als dadurch, daß die Seele auf übernatürliche Weise ihrem Ideale ähnlich gemacht, daß sie, über ihre eigene Natur erhoben, der göttlichen Natur teilhaft wird, um so auch die der göttlichen Natur eigentümlichen Vorgänge in sich nachbilden zu können. Ist nämlich die Seele wahrhaft der göttlichen Natur teilhaft, hat Gott sein eigenes Licht über sie ausgegossen, dann erscheint er ihr auch in seiner Wesenheit, die für jedes fremde Licht unzugänglich ist; dann zeugt die Seele aus diesem Lichte ein dem ewigen Worte ebenbürtiges Wort, in welchem sich die göttliche Wesenheit und ihr ewiges Wort abspiegelt; dann umschlingt sie auch mit ihrer Liebe den ihr in seiner Wesenheit gegenwärtigen Gott, ihre Liebe wird ganz von ihrem göttlichen Gegenstande

durchdrungen und durchwürzt, und die Flamme, in der sie auflodert, der Odem, in dem sie sich ergießt, ist der lebendige gleichartige Ausdruck des ewigen Liebesergusses in Gott, als welchen wir den Hl. Geist erkannt haben.

Auch der Reflex des trinitarischen Prozesses in der Kreatur ist also wesentlich übernatürlich und deshalb weiterhin wahrhaft geheimnisvoll; denn das Prinzip und die Tätigkeiten, wodurch und worin er sich vollzieht, entziehen sich dem Auge der natürlichen Vernunft; nur in ihrem eigenen Lichte können sie erkannt werden. Nur durch ihr eigenes Licht offenbaren sie ferner das Ideal, dessen Reflex sie sind. Dasselbe göttliche Licht, wodurch wir instand gesetzt werden, die trinitarischen Vorgänge in Gott nachzubilden und sie in uns zu erkennen, setzt uns zugleich in den Stand, das göttliche Ideal anzuschauen; denn mit der unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens, die es herbeiführt, offenbart es uns auch notwendig die Personen, in denen dieses Wesen subsistiert.

Damit haben wir bewiesen, daß die Nachbildung der Trinität an und in der vernünftigen Kreatur, sofern sie nicht nur überhaupt analoge Verhältnisse und Prozesse, sondern solche enthält, in denen die Natureinheit und Göttlichkeit der ewigen Personen hervortritt, oder mit andern Worten, insofern sie die Dreifaltigkeit zugleich als Dreieinigkeit und göttliche Dreieinigkeit darstellt, ebenso wie die Trinität selbst nur ein übernatürliches Mysterium sein kann.

Damit ist aber zugleich durch erschöpfende Induktion überhaupt bewiesen, daß die Werke Gottes, mit denen seine Dreifaltigkeit in lebendiger Beziehung steht, nur übernatürliche, geheimnisvolle sein können.

Teilweise haben wir damit auch schon erkannt, *welches diese Beziehungen sind.* Eine dieser Beziehungen ist nämlich die, daß die trinitarischen Verhältnisse durch die besprochenen Werke nach außen in realer Weise offenbart werden, die Kreaturen also, in welchen jene Werke sich vollziehen, zur realen Verherrlichung des Mysteriums der Trinität bestimmt werden, und daß folglich die Trinität zu der durch jene Werke begründeten mystischen Ordnung der Dinge sich in ähnlicher Weise verhält, wie die Wurzel zu der ihre Kraft, ihren Gehalt offenbarenden Pflanze.

Wie aber diese Ordnung der Dinge eine reale Offenbarung

der trinitarischen Wurzel, so ist diese Wurzel auch der reale Grund, worauf jene Ordnung ruht und woraus sie hervorwächst; und nicht nur dies; als wahrhaft lebendige Wurzel ist sie auch in jene Ordnung hinein verflochten, indem sie ihre eigenen Verzweigungen in dieselbe hineintreibt. Gerade von diesen beiden Charakteren der Wurzel hängt es ab, daß das aus ihr Hervorwachsende auch eine reale Offenbarung ihrer selbst ist.

Wir wollen uns bemühen, diese beiden Charaktere an der Trinität zunächst in Beziehung auf die einfache Gnadenordnung aufzuweisen, da wir zur Erklärung ihrer Beziehung auf die durch die Inkarnation gegründete Ordnung das ganze Mysterium der Inkarnation hier erörtern müßten, was besser späterhin an eigener Stelle geschieht.

§ 25. Die Trinität, die Wurzel der Gnadenordnung, als der Grund, worauf dieselbe ruht, und woraus sie verstanden wird

Wenn durch die Mitteilung der göttlichen Natur an die vernünftigen Geschöpfe in der erklärten Weise die innergöttlichen Verhältnisse und Vorgänge nach außen nachgebildet und reproduziert werden, dann erscheint die Trinität als der Möglichkeitsgrund, als das Ideal und das Ziel der übernatürlichen Gnadenordnung in den Geschöpfen. Das innerste Wesen der Trinität liegt in der wesenhaften Mitteilung der göttlichen Natur an andere Personen; und so muß auch ihre eigentümliche Bedeutung darin bestehen, daß auf ihrem Grunde, nach ihrem Vorbilde und zu ihrer Verherrlichung eine gnadenreiche Mitteilung der Teilnahme an der göttlichen Natur nach außen stattfindet, und daß sie folglich für die durch diese Mitteilung hervorgerufene Ordnung der Dinge die Wurzel bildet, woraus dieselbe entspringt.

Für uns insbesondere tritt diese Bedeutung der Trinität in Kraft, wenn auch wir zur Teilnahme an der göttlichen Natur berufen sind. Dann verlangt es nämlich unser Beruf und unsere Stellung zu Gott, daß wir den Grund, das Vorbild und das Ziel unserer Erhebung und unsere Beziehung zu demselben kennen lernen. Ja, es ist sogar eine Unmöglichkeit, unsern Beruf und unsere Stellung vollkommen kennen zu lernen, ohne daß wir auf ihren Grund und ihr Ideal zurückgehen, ohne sie namentlich nach diesem Ideale zu messen und aus demselben zu begreifen.

So wird das Dogma der Trinität, wie objektiv die *Wurzel* der in der Gnade entfalteten Ordnung, so auch subjektiv der *Lichtkern*, der sie beleuchtet und aus dem wir sie zu verstehen haben.

Erklären wir das im einzelnen.

Unser natürliches Verhältnis zu Gott, als unserem Schöpfer und Herrn, erklärt sich einfach aus der Unendlichkeit der göttlichen Natur und unserer Abhängigkeit von derselben. Darin allein, daß Gott das Sein selbst, das unendliche Sein ist, finden wir den Möglichkeitsgrund, das Ideal und das Motiv unseres Daseins. Weil Gott das Sein selbst ist, deshalb kann er endlichen Wesen das Dasein geben; in der Anschauung seiner Vollkommenheit findet er das Vorbild und Ideal ihrer Wesenheit, und in der Liebe zu dieser Vollkommenheit besitzt er den Beweggrund, dieselbe in Nachbildern zu vervielfältigen und zu verherrlichen.

Nicht so mit der Gnade der Kindschaft, mit der gnädigen Mitteilung der göttlichen Natur an die Geschöpfe. Die *Macht*, seine Natur nach außen mitzuteilen, Kinder aus Gnade zu zeugen, begreifen wir in Gott nicht auf Grund seiner Schöpfermacht, sondern als Korrelativ der unendlichen Zeugungskraft, durch die er seine Natur wesenhaft mitteilt und einen natürlichen, ihm gleichen Sohn zeugt. Nicht die Schöpfermacht, sondern nur die Zeugungskraft in Gott läßt uns die Zeugung von Adoptivkindern als möglich denken.

Schon die *Idee* der Adoptivkindschaft hat zu ihrer Voraussetzung die natürliche Sohnschaft. Wir würden uns nicht eigentlich als Adoptivkinder Gottes denken können, wenn uns nicht die natürliche Sohnschaft als das Ideal vorschwebte, dem wir durch die gnädige Adoption Gottes konformiert werden sollen; und Gott selbst kann die Idee, sich Adoptivkinder zu schaffen, aus keinem andern Ideale gewinnen, als aus dem seines eigenen Sohnes. In der Tat lehrt uns auch der Glaube, daß er uns nach dem Bilde seines eingeborenen Sohnes zeugt und uns vorher bestimmt hat, ihm gleichförmig zu werden.

Weil aber das Ideal, ist die natürliche Kindschaft des Sohnes Gottes zugleich das *Motiv* für Gott, uns zu seinen Adoptivkindern anzunehmen. Nur deshalb, weil Gott einen Sohn in seinem Schoße besitzt, in dem er sich mit unendlicher Liebe wohlgefällt, kann er sich auch bewogen fühlen, das Bild, welches

er in seinem Schoße trägt, außer sich zu vervielfältigen und dadurch sowohl seine unendliche Zeugungskraft, als auch seinen Sohn selbst, der in jedem seiner Brüder wiedergeboren wird, desto mehr zu verherrlichen. Die Kreaturen kann er mit väterlicher Liebe nur in seinem eingeborenen Sohn umfangen; nur die Liebe, die er zu diesem trägt, kann für die Kreatur so fruchtbar werden, daß sie dieselbe in seinen Schoß emporträgt und zu seinem übernatürlichen Ebenbilde macht.

Nichts ist also so wahr, als daß die Lehre von der Zeugung des Sohnes Gottes aus dem Vater allein uns den Schlüssel gibt zum Verständnisse unserer Erhebung zu Kindern Gottes, und wir brauchen daher keinen Anstand zu nehmen, zu behaupten, daß Gott eben deshalb, um uns über unser übernatürliches Verhältnis zu ihm aufzuklären, das Innere der Dreifaltigkeit offenbart habe. Er gibt sich uns nicht nur als Gott, sondern als Vater kund, damit wir erkennen, wie und warum er auch unser Vater sein kann und sein will; und wenn er von uns das gläubige Bekenntnis verlangt, daß er Vater seines eingeborenen Sohnes sei, so will er, daß wir eben damit ihn auch als unsern Vater aussprechen und bekennen; wenn er verlangt, daß wir an seinen Sohn glauben, so will er, daß wir eben damit auch uns als seine Kinder bekennen.

Aber wie wurzelt denn, wird man fragen, unsere Adoption zu Kindern Gottes in der *Prozession des Hl. Geistes?*

Sie wurzelt schon deshalb in dieser, weil sie in dem Ausgange des Sohnes vom Vater und in dessen Verhältnis zum Vater wurzelt. Denn dieses Verhältnis schließt wesentlich die Prozession des Hl. Geistes, in dem Vater und Sohn ihre Einheit besiegeln, ein und ist nur in und mit derselben vollkommen erkennbar. Da die ganze Trinität einen einzigen unteilbaren Organismus bildet, so muß die Bedeutung, die wir einem Teile desselben zuschreiben, auch dem Ganzen, folglich auch, wenigstens mittelbar, dem andern Teile beigelegt werden.

Allein die Beziehung des zweiten Prozesses in Gott auf die Gnade der Kindschaft ist überdies eine unmittelbare, teilweise noch mehr unmittelbare, als die des ersten. Die Mitteilung der göttlichen Natur an die Geschöpfe geht nämlich nicht auf dem Wege der Natur von Gott aus, sondern auf dem Wege der Liebe, der Gabe, der Freigebigkeit. Was den Modus anbelangt, in dem

sie vollzogen wird, hat sie also ihr Ideal und ihren Möglichkeitsgrund mehr in dem Ausgange des Hl. Geistes aus Vater und Sohn, als im Ausgange des Sohnes.

Im Sohne erkennen wir nämlich bloß eine Mitteilung der göttlichen Natur auf dem Wege der Natur durch eigentliche Zeugung, während wir als Adoptivkinder nicht durch Zeugung, sondern durch reine Gnade und Liebe dieselbe erhalten. Für diesen Weg der Mitteilung finden wir die Wurzel nur in demjenigen innergöttlichen Prozesse, der selbst auf dem Wege der reinen, wenn auch notwendigen, Liebe und Freigebigkeit die göttliche Natur mitteilt. Der Hl. Geist, als die erste vollkommenste und innerste Frucht der sich selbst mitteilenden göttlichen Liebe, ist der Keim und die Wurzel aller übrigen Früchte, die Gott durch diese seine Liebe hervorbringt. In seinem Ausgange erkennen wir nach einer andern Seite, als beim Sohne, den Möglichkeitsgrund einer weiteren Mitteilung der göttlichen Natur durch herablassende Liebe, das vollkommene Ideal des in endlichen Bächen nach außen hervortretenden Liebesergusses, und zugleich das Motiv, die Liebe des Vaters zum Sohne, die sich im Hl. Geiste schon so unendlich fruchtbar und wonnereich geoffenbart hat, noch weiter über das Innere der Gottheit hinaus an den Geschöpfen zu offenbaren.

So hat die Mitteilung der göttlichen Natur an die Geschöpfe, so hat die Gnadenordnung in beiden innergöttlichen Prozessen gleichmäßig ihre Wurzel, aber darum nicht zwei voneinander unabhängige, sondern *eine* zweifibrige Wurzel, in welche sie sich hinabsenkt, aus der sie hervorwächst. Denn wie jene beiden Prozesse nur ein organisches Ganzes bilden, wie einer durch den andern bedingt und ergänzt wird: so bedingen und ergänzen sie sich auch in ihrer Beziehung auf die Mitteilung der göttlichen Natur nach außen, indem jeder in seiner Weise, aber in wechselseitiger Abhängigkeit, dieselbe begründet, so zwar, daß der Ausgang des Sohnes vorzugsweise als Ideal das Wesen und die Denkbarkeit des Verhältnisses, in das wir zu Gott als Mitbrüder des Sohnes treten sollen, der Ausgang des Hl. Geistes hauptsächlich als Motiv und Maßstab den Modus der Verwirklichung desselben begründet.

Ohne den Ausgang des Hl. Geistes, mit bloßer Rücksicht auf den des Sohnes, könnte man glauben, die göttliche Liebe, die

doch eben so sehr fruchtbar sein muß, als die göttliche Erkenntnis, müsse sich mit Notwendigkeit nach außen ergießen, und so würde die Freiheit derselben beeinträchtigt. Diese Freiheit und damit die reine überfließende Gnade, wodurch Gott sich zu den Geschöpfen herabläßt, wird erst daraus begriffen, daß die göttliche Liebe in sich selbst ein Produkt hervorbringt, in das sie sich ganz ergießt. Ohne den Ausgang des Sohnes aber läßt sich der des Hl. Geistes überhaupt nicht denken, weil er denselben in seinem Begriffe wesentlich voraussetzt. Auch soll ja durch die liebevolle Mitteilung der göttlichen Natur an die Geschöpfe zwischen ihnen und Gott nicht das Verhältnis hergestellt oder reproduziert werden, welches zwischen dem Heiligen Geiste und den spirierenden Personen besteht — sonst müßten die Geschöpfe Geister, nicht Kinder Gottes genannt werden, sie müßten nicht bloß mit Gott verbunden, sondern auch das Band einer solchen Verbindung sein. Nein, nur das Verhältnis zwischen Vater und Sohn, dessen Frucht der Hl. Geist ist, und in dem sich Gott besonders ob dieser Frucht so wohlgefällt, soll durch dieses Wohlgefallen an die Kreatur übermittelt, in ihr reproduziert werden.

Um also die volle Wahrheit auszudrücken, müssen wir sagen: wie der erste Prozeß im zweiten abschließt, so ist er auch in ihm und durch ihn der Grund und die Wurzel seiner Nachbildung in der Kreatur. Der zweite, die innern Prozesse und Mitteilungen abschließende Prozeß ist gleichsam der Konduktor für die Ueberleitung des ersten nach außen in die Kreatur. Die Mitteilung der göttlichen Natur vom Vater in den Sohn durch die Zeugung kann nur in der weitern Mitteilung derselben durch die Liebe an den Hl. Geist ihren Weg in die Kreatur finden. Und so erscheint der Hl. Geist, wie als das Resultat der Einheit von Vater und Sohn, so als Vermittler der diesem Verhältnisse nachgebildeten Einheit Gottes mit der Kreatur.

Ist es also nicht wahr, daß die Kenntnis von der Prozession der dritten Person in der Gottheit zum Verständnisse unserer übernatürlichen Beziehungen zu Gott ebenso notwendig ist, als die Kenntnis der Zeugung des Sohnes, und daß folglich die Kenntnis der Dreifaltigkeit überhaupt auf das innigste mit der unseres eigenen übernatürlichen Zustandes zusammenhängt?

Ist es nicht wahr, daß dieses an sich für das Geschöpf transzendentale Dogma, sobald wir selbst durch die Gnade über unsere Natur emporgestiegen und der göttlichen teilhaft geworden sind, in die innigsten Beziehungen zu uns tritt, und für uns, auf dieser Höhe, aufhört, transzendental zu sein? Ist es ferner nicht klar, daß in der übernatürlichen Gnadenordnung die Dreifaltigkeit in Gott aus der absoluten Einheit, in der sie für sich, der bloßen Vernunft und Natur gegenüber, dasteht, als solche sich auch nach außen entfaltet und mit der ihr nachgebildeten, an sie angeschlossenen Gnadenordnung auf das innigste verflochten erscheint? Leuchtet es nicht ein, warum die Offenbarung des Neuen Bundes im Gegensatze zu der des alten, indem sie uns den klaren Begriff und den reichen Inhalt der Kindschaft Gottes übermittelt, sich auch immer bemüht, nicht so sehr den einen Gott, als die einzelnen Personen in ihren besondern Verhältnissen hervorzuheben, zu dem Ende auch den einzelnen Personen einzelne bestimmte Verhältnisse und Wirkungen in bezug auf uns beizulegen?

Denn gerade die große Bedeutung, welche die Proprietäten der einzelnen göttlichen Personen durch unsere Adoption zu Kindern Gottes für uns erlangen, gibt auch den Appropriationen von göttlichen Eigenschaften und Tätigkeiten ihren hohen Wert und einen besonders tiefen Sinn.

Früher haben wir nämlich gesehen, daß diese Appropriationen bei Gott angewandt werden, um sowohl die Person, der eine Eigenschaft oder Tätigkeit als der Repräsentantin derselben zugeschrieben wird, als auch diese Eigenschaften und Tätigkeiten selbst durch den besondern Glanz, den sie von ihrem Repräsentanten erhalten, in ein helleres Licht zu setzen. Wo aber ist es mehr geboten, die einzelnen göttlichen Personen in jeder möglichen Weise hervorzuheben und zu kennzeichnen, als hier, wo wir in einem so lebendigen Rapport zu ihnen stehen? Und wo müssen die Eigenschaften, Tätigkeiten und Verhältnisse Gottes zur Kreatur mehr durch Beziehung auf die einzelnen Personen hervorgehoben werden, als auf dem Gebiete der Gnade, wo sie sich so enge an den hypostatischen Charakter derselben anschließen? Ja, die Appropriation wird hier oft so stark, daß sie sich kaum von der Proprietät unterscheiden läßt. Zeigen wir das an Beispielen.

Im Grunde sind wir durch die Gnade Kinder Gottes, nicht bloß des Vaters, sondern aller Personen in Gott, weil alle uns ihre Natur mitteilen. Aber weil dieses unser Verhältnis zu Gott gebildet ist nach dem Ideale des Verhältnisses zwischen Sohn und Vater, deshalb bezeichnet uns die Hl. Schrift durchgängig als Kinder des Vaters und Brüder des Sohnes. Ebenso ist es nicht der Hl. Geist allein, der durch die Gnade uns belebt und gleichsam als die Seele unserer Seele in uns wohnt. Aber gleichwohl nennt uns die Hl. Schrift in der Regel nicht Tempel des Vaters oder des Sohnes, weil das Einhauchen des göttlichen Lebens am klarsten in der Person hervortritt, welche in der Tat der persönliche Odem desselben ist. Daher erscheint der Vater ausschließlich als der, welcher uns als seine Kinder zeugt (und er tut das wirklich, obgleich nicht ohne die andern Personen), der Hl. Geist als derjenige, der, ausgehaucht von Vater und Sohn, uns das Leben des Vaters und Sohnes einhaucht. Der Sohn aber erscheint weder als Erzeuger, noch als Beleber, sondern als derjenige, welcher in uns wiedergeboren wird, in uns von neuem zu sein, und zu leben beginnt, und zwar wiedergeboren wird *aus* dem Vater, von dem er sein ewiges Sein hat, und der sein Bild in uns abermals ausprägt, und *durch* den Hl. Geist, der als göttliche Person von ihm ausgeht, aber eben deshalb auch das Leben, das er von ihm empfangen, in sein Abbild hinüberträgt. Streng genommen könnte man auch vom Vater und dem Hl. Geiste sagen, daß sie in uns zu sein und zu leben anfangen, nicht aber, daß sie in uns wiedergeboren werden, weil sie ihr eigenes Sein und Leben nicht durch Geburt haben.

§ 26. Die Dreifaltigkeit abermals als Wurzel der Gnadenordnung: ihre Verzweigung in dieselbe durch Fortsetzung der trinitarischen Produktionen und Einführung ihrer Produkte in die Außenwelt, oder durch die SENDUNGEN der göttlichen Personen.

Dem Gesagten gemäß haben wir die Dreifaltigkeit der Personen insofern als die Wurzel einer übernatürlichen Ordnung der Dinge in den Geschöpfen der Gnadenordnung zu betrachten, als die letztere auf ihr und aus ihr, als ihrem Grunde, sich entwickelt und aufbaut, und somit als Nachbildung ihrer innern

Verhältnisse und Produktionen auch eine reale Offenbarung derselben ist.

Wenn die Trinität aber eine *wahrhaft lebendige* Wurzel ist, dann muß sie nicht nur jene Ordnung aus sich hervorgehen lassen und sie tragen; sie muß sich auch *in dieselbe hineinleben, ihre Aeste in sie hinein verzweigen, sie nach allen Seiten hin durchdringen;* denn nur so erscheint sie mit ihrem Produkte zu einem organischen lebendigen Ganzen verflochten, wie auf botanischem Gebiete die Wurzel mit der Pflanze, die aus ihr entspringt und mit ihr einen Organismus bildet.

Auch in diesem Sinne bewährt sich die Dreifaltigkeit der göttlichen Personen als die Wurzel der Gnadenordnung, indem sie die Aeste ihres innern Organismus in den ihr nachgebildeten Organismus verzweigt: d. h., indem sich in der Gnadenordnung eine Fortführung der ewigen Produktionen und Ausgänge und eine reale Einführung der ewigen Produkte derselben in die begnadigte Kreatur darstellt. Wir finden nämlich in der Hl. Schrift und den Vätern, wie zum Teil schon angedeutet, viele Ausdrücke, welche ohne Zweifel mehr aussagen, als eine bloße Nachbildung der ewigen Produktionen und Produkte in der Kreatur. Es ist die Rede von einer realen Einkehr des Sohnes Gottes in uns, wodurch er in uns wiedergeboren wird, besonders von einem Aufleuchten desselben in unserem Innern, wodurch er uns den Vater offenbart. Vorzüglich aber geht durch die ganze Hl. Schrift des Neuen Bundes die Idee einer Ausgießung des Hl. Geistes in die Kreatur, wodurch er in derselben wohnt und sie mit den göttlichen Personen, von denen er ausgeht, verbindet.

Es ist klar, daß nach dieser Anschauung die Beziehung der Dreifaltigkeit zur Außenwelt noch stärker und inniger, ihre Bedeutung für dieselbe noch weit größer und folgereicher erscheint. Wir können sie aber nicht besser entwickeln, als wenn wir die *Sendungen* der göttlichen Personen, welche in den heiligen Schriften des Neuen Bundes eine so bedeutende Rolle spielen, einem eingehendern Studium unterwerfen. Diese Sendungen sind nach der Ansicht aller Theologen als eine zeitliche Fortführung der ewigen Prozessionen von innen nach außen und als die Einführung ihrer Produkte in die Kreatur zu betrachten; und zugleich lehren die Theologen, daß dieselben im

eigentlichen und strengen Sinne (abgesehen von der Inkarnation) nur in und mit der heiligmachenden Gnade stattfinden.[76] Das, was die Hl. Schrift und die Väter über dieselben sagen, bietet uns die sichersten Anhaltspunkte für unsere Idee und trägt in sich die beste Bürgschaft für ihre Wahrheit und ihre Bedeutung.

Da gewöhnlich von diesem Gegenstande wenig die Rede ist, so müssen wir etwas weiter ausholen. Wegen der Schwierigkeit der Sache müssen wir den Leser hier abermals um Geduld und Nachsicht bitten. Wir hoffen aber auch, das Wort des hl. Augustinus: *nec laborosius aliquid quaeritur, nec fructuosius invenitur*, welches er von dem innern Wesen der Dreifaltigkeit gesprochen, werde sich auch in bezug auf ihre äußere Entfaltung, und zwar eben so sehr oder noch mehr seinem zweiten, als seinem ersten Teile nach, bewahrheiten.

DIE SENDUNGEN DER GÖTTLICHEN PERSONEN

§ 27. Allgemeine Vorbegriffe über die Sendung; Unterschied der realen von der symbolischen

Eine Sendung kann vorab nur *denjenigen* göttlichen Personen zukommen, *welche von einer andern Person ausgehen*; denn es ist dem Gesandten wesentlich, daß er von einer andern Person abgeordnet werde. In der Tat sagt auch die Hl. Schrift nur vom Sohne und dem Hl. Geiste, daß sie gesandt werden; vom Vater sagt sie nur, daß er den Sohn und den Hl. Geist sende, vom Hl. Geiste nur, daß er gesandt werde, vom Sohne bald, daß er gesandt werde vom Vater, bald, daß er den Hl. Geist sende.

Aber dieser Ausgang hat bei den beiden göttlichen Personen zwei Eigentümlichkeiten, die ihn von dem Ausgange, wie er in den Geschöpfen bei der Sendung stattfindet, wesentlich unterscheiden. Bei der letztern nämlich steht der Gesandte unter der Autorität, unter der Gewalt desjenigen, der ihn sendet, und indem er sich an das Ziel seiner Sendung begibt, den ihm gewordenen Auftrag erfüllt, entfernt er sich von dem, der ihn gesandt hat, und von dem er ausgeht. In Gott ist das anders. Der Sohn und der Hl. Geist stehen nicht *unter* der Autorität des

Vaters, sie sind ihm gleich an Macht und Autorität. Sie gehen daher nur insofern vom Vater aus, als sie aus ihm, als ihrem *auctor*, ihren Ursprung haben. Doch ist darum die Sendung bei Gott nicht weniger vollkommen in ihrem Begriffe, als bei den Geschöpfen; denn da der Sohn und der Hl. Geist nur aus dem Vater überhaupt ihr Dasein haben und das sind, was sie sind, so können sie auch nicht anders *irgendwo* sein, als aus dem Vater und durch den Vater, als von ihm ausgehend. Ebenso kann in Gott die gesandte Person, wenn sie irgendwo zu sein oder zu wirken beginnt, sich niemals von der sendenden Person trennen, weil beide in ihrem Wesen, in ihrer Substanz und in ihrer Tätigkeit durchaus Eins sind. Ueberall, wo die gesandte Person zu sein oder zu wirken beginnt, ist auch die sendende, kraft der *circumincessio*, bei ihr, mit ihr, oder vielmehr in ihr ebenfalls da, wenn auch nicht in derselben Weise, wie sie dort ist.

Dazu kommt, was die *Bewegung* betrifft, welche an der gesandten Person bei ihrem Gehen oder Kommen nach außen gedacht werden muß, noch folgendes: Die göttlichen Personen allesamt sind vermöge ihrer Unendlichkeit und Allgegenwart von Ewigkeit her ihrer Substanz nach überall, wo sie immer sein können; sie können also nicht ihrer Substanz nach in der Zeit irgendwo zu sein anfangen, wo sie noch nicht waren; eine lokale Bewegung kann bei ihnen nicht stattfinden. Nur in der Veränderung der Art und Weise, in der diese Personen und ihre Substanz andern Wesen gegenwärtig werden, an dieselben herantreten und mit ihnen in Beziehung kommen, kann eine Veränderung stattfinden und eine Bewegung der Personen gedacht werden. Ja, im Grunde ist diese ewige substanzielle Gegenwart bei jeder andern entweder *stillschweigend vorausgesetzt* (z. B. bei der Taube über dem Jordan, die zwar an sich bloß ein Bild des Hl. Geistes war, wie eine Statue das Bild des Königs ist, in der aber doch der Hl. Geist substanziell wirklich wohnte) oder *ausdrücklich gefordert*, wie bei allen Wirkungen, die einer göttlichen Person zugeschrieben werden; denn da die Kraft Gottes identisch ist mit seiner Substanz, so muß er auch mit seiner Substanz überall dort sein, wo er wirkt. Ob aber die göttliche Substanz auch *als solche in ihrer Göttlichkeit und*

Substanzialität der Kreatur gegenwärtig ist oder wird, ist eine andere Frage, die bald ihre Erledigung finden wird.

Betrachten wir nun näher die Art und Weise, in welcher die *einzelnen* göttlichen Personen, die dem Gesagten gemäß eins sind in der Substanz, und mit der Substanz von Ewigkeit überall gegenwärtig sind, auch ohne die Substanz in keiner Weise irgendwo gegenwärtig sein können, als vom Vater ausgehend, in der Zeit auf eine neue Weise der Kreatur gegenwärtig werden und so außer Gott zu existieren beginnen können: so liegt es zunächst, an die *Wirksamkeit* zu denken, welche sie an und in der Kreatur zu entwickeln beginnen. In der Tat pflegt auch die Hl. Schrift das Wirken Gottes in der Kreatur überhaupt als ein Kommen Gottes zur Kreatur, als eine Heimsuchung derselben von seiten Gottes darzustellen, und diese Heimsuchung selbst, je nachdem die Wirkung eine vorübergehende oder bleibende ist, als ein Vorübergehen oder als ein Wohnenbleiben aufzufassen. Noch mehr. Die Hl. Schrift redet sehr oft davon, daß die Personen gesandt werden, eben um eine Tätigkeit in der Kreatur auszuüben. So schickt Gott sein Wort, um das Eis zu schmelzen, und läßt seinen Geist wehen, um die Wasser fließen zu machen. So fleht der Weise, daß Gott ihm die Beisitzerin seines Thrones (seine persönliche Weisheit) schicken wolle, um ihn zu erleuchten; so bittet die Kirche mit den Worten der Schrift: *emitte Spiritum tuum et creabuntur.* So sagte der Heiland selbst vom Hl. Geiste, daß er ihn senden werde, um uns zu trösten und in alle Wahrheit einzuführen.

Allein, wenn man bloß auf die Tätigkeit sieht, zu welcher und in welcher eine göttliche Person gesandt werden soll, kann die Sendung derselben nur in einem teils inadäquaten, teils auch sogar uneigentlichen Sinne verstanden werden. Denn im vollen und eigentlichen Sinne kann ich nur dann sagen, eine Person werde von der andern gesandt, wenn sie so von derselben ausgeht, daß *sie allein für sich* an einer besonderen Stelle oder an der gemeinsamen in besonderer Weise auftritt und existiert. Nun ist aber jede Wirksamkeit nach außen allen Personen alsolut gemeinsam; die wirkende Kraft besitzen alle drei unteilbar in derselben Vollkommenheit. Durch die Wirksamkeit als solche kann also keine göttliche Person speziell für sich nach außen hervortreten. Das ist so wahr, daß selbst die Sendung des Sohnes in der In-

karnation, insofern die Annahme der menschlichen Natur nicht in ihrem Terminus, sondern in ihrem Prinzip, als Auswirkung der Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Logos betrachtet wird, nicht als ein dem Logos eigentümliches, sondern als ein ihm mit den übrigen Personen gemeinschaftliches Wirken und Auftreten betrachtet werden muß und von allen Vätern und Theologen betrachtet wird. Nur durch Appropriation kann nach dem früher Gesagten eine Wirksamkeit nach außen einer Person κατ' ἐξοχήν zugeschrieben werden — und dann ist die Sendung selbst auch nur eine appropriative, somit *uneigentliche*, weil die Grundbedingung der Sendung, der Unterschied und der Ausgang der gesandten Person von der sendenden, hier nicht hervortritt. Im besten Falle bedeutet dieselbe nur so viel, daß die sendende Person eben in und mit der von ihr hypostatisch ausgehenden Person irgendwo zu wirken beginne und diese *mit ihr* an dem betreffenden Orte wirken und auftreten lasse, *dieselbe mit sich dorthin führe;* aber dann ist die Sendung nur eine inadäquate, da sie zwar den Ausgang involviert, aber zugleich mehr die Gemeinsamkeit des äußern Auftretens, als eine Besonderheit in demselben durchblicken läßt.

Sieht man also bloß auf die Wirksamkeit der göttlichen Person, dann läßt sich eine Sendung *der einzelnen nach ihrer hypostatischen Eigentümlichkeit* nicht im eigentlichen und vollen Sinne begreifen. Aber ebenso wenig läßt sich dieselbe ohne jede göttliche Wirksamkeit begreifen; denn jede Einführung Gottes oder einer göttlichen Person in die Kreatur kann nur durch eine von Gott ausgehende Wirksamkeit hergestellt gedacht werden. Diese einführende Tätigkeit, die an sich allen Personen gemeinschaftlich, ist eben darum auch jeder einzelnen in ihrer Totalität eigen und kann somit jeder einzelnen ebenso gut, wie allen zusammen beigelegt werden. Wenn daher wirklich eine spezielle Einführung einer ausgehenden Person stattfindet, so kann ich die Tätigkeit, wodurch dieselbe zustande kommt, ebenso gut der produzierenden Person zuschreiben, wie der ausgehenden. Im ersten Falle sagen wir, daß die produzierende Person die ausgehende in die Kreatur hineinlege, sie der Kreatur *gebe*; im zweiten, daß die ausgehende Person von der produzierenden in die Kreatur, der sie sich selbst gegenwärtig macht, sich selbst hinbegebe, zu derselben *komme*. Und nehmen wir dann, da

beides zugleich wahr ist, beides zusammen, daß nämlich die ausgehende Person zugleich in die Kreatur *hineingegeben* wird und sich selbst *hineinbegibt*, dann haben wir den Vollbegriff der *sendenden Tätigkeit*. Denn weder ein bloßes Hingeben einer Sache, die sich nicht selbst bewegt, noch ein bloßes Kommen, ohne daß ein anderer als Urheber des Kommens mitgedacht wird, erfüllt den Begriff der Sendung; sondern bloß *die* Hingabe, mit der ein selbständiges Hingehen des Hingegebenen verbunden ist, nennen wir Sendung im aktiven Sinne, und nur dasjenige Kommen eines Wesens, welches die Hingabe, die Urheberschaft eines andern einschließt, bezeichnen wir als Sendung im passiven Sinne, beziehungsweise als Auswirkung, Erfüllung der Sendung.

Nun aber müssen wir zusehen — und das ist die Hauptsache —, worin denn eigentlich der Terminus, das Produkt der sendenden, resp. der die Sendung auswirkenden Tätigkeit bestehe. Das Produkt ist, wie schon gesagt, die Einführung der betreffenden Person in die Kreatur, *das Sein derselben in der Kreatur*, und zwar ein solches Sein, daß es der gesandten Person *eigentümlich*, nicht ihr mit den sendenden gemeinschaftlich ist.

Daß dieses besondere Sein nicht formell eine bloße Gegenwart der Kraft und der Wirksamkeit nach sein kann, wurde schon bewiesen, und die Annahme einer bloß derartigen Gegenwart würde uns im Zirkel herumführen. Wie kann also sonst eine göttliche Person für sich allein auf eine besondere Weise in der Kreatur sein und in dieselbe eingeführt werden?

Es kann dies schon dadurch geschehen, daß die Person durch irgend ein Sinnbild (wie der Hl. Geist durch die bei der Taufe im Jordan erscheinende Taube) in ihrem hypostatischen Charakter sich darstellt, d. h. dargestellt wird durch ihre eigene Tätigkeit und die derjenigen göttlichen Personen, von denen sie selbst ausgeht. Denn, wenn eine geschaffene Person den Hl. Geist bloß unter einem von ihr verfertigten oder einem bereits vorhandenen Bilde der Taube sich selbst oder andern vorstellen wollte, würde man nicht sagen, und nach dem Vorhergehenden auch nicht sagen können, daß der Hl. Geist gesandt werde — gesandt werden kann er ja nur von denjenigen Personen, bei denen er ist und denen er angehört; hier aber würde er vielmehr gesucht von denen, die ihn nicht bei sich haben und ihn sich erst zu vergegenwärtigen wünschen.

Diese Art von Sendung ist zwar eine der gesandten Person hypostatisch eigentümliche — denn jede Person hat etwas Eigentümliches, welches durch einen besondern Begriff aufgefaßt und so auch durch ein besonderes Bild dargestellt werden kann — aber auch nur eine *symbolische*, da die göttliche Person hier nur durch ein sie vorstellendes sinnliches Symbol der Kreatur vergegenwärtigt wird, obgleich jene Person, wie z. B. der Hl. Geist in der Taube, im Symbol auch substanziell wohnt, wegen ihrer Allgegenwart.

In der Regel nennt man die symbolische Sendung schlechtweg die *sichtbare* Sendung, weil das Symbol, um für uns Symbol zu sein, etwas sinnlich Sichtbares sein muß, oder auch *äußere* Sendung im Gegensatz zu derjenigen, welche in das Innere unserer Seele ausläuft. Sichtbar im vollsten Sinne und zugleich äußerlich ist aber auch die realste Sendung des Sohnes Gottes durch die Inkarnation; somit bezeichnen diese Ausdrücke nicht speziell und ausschließlich die erste Art von Sendung, die wir besprachen.

Dieselbe ist ihrer Natur nach offenbar noch sehr unvollkommen, da eine bloß symbolische Vorstellung doch nicht *eigentlich* ein Sein des Vorgestellten im Bilde genannt werden kann; das Vorgestellte ist im Bilde bloß für denjenigen, welcher das Bild sieht und es mit seinem Ideale in Verbindung bringt. Daher hat diese Art von Sendung auch ihren Zweck nicht in sich selbst; wo sie vorkommt, dient sie nur dazu, die anderen Arten von Sendung, die in sich selbst abschließen, zu begleiten und sinnlich zu veranschaulichen. So sollte die Taube bei der Taufe am Jordan die Verbindung des als Träger der menschlichen Natur gesandten Sohnes Gottes mit seinem himmlischen Vater im Hl. Geiste veranschaulichen,[77] die symbolische Sendung des Hl. Geistes am Pfingsttage — unter dem Bilde des brausenden Windes und der feurigen Zungen — seiner innern Sendung in die Herzen der Apostel als Folie dienen. Die beiden letztern Arten der Sendung — in der Inkarnation und in der Gnade — können wir daher im Gegensatze zur symbolischen reale, wirkliche Sendungen nennen, obgleich auch unter ihnen die zweite noch einige Analogie mit der symbolischen Sendung hat. Denn auch sie bringt nicht so sehr eine reale Einheit der gesandten

Person mit der geschaffenen Natur hervor, als eine Erscheinung der erstern in der letztern, aber eine so unmittelbare, so reale Erscheinung, daß darin zugleich eine überaus innige Verbindung der göttlichen Person mit der Kreatur gegeben ist.

§ 28. *Die reale Sendung der göttlichen Personen in der heiligmachenden Gnade. Erste Art dieser Sendung*

Wenden wir uns also jetzt zu unserem eigentlichen Gegenstande, zur realen Sendung der göttlichen Personen in das Innere der vernünftigen Kreatur durch die Gnade.

Ein wahres Sein, eine wahre Gegenwart einer einzelnen göttlichen Person in der Kreatur kann nach dem Gesagten nur durch eine von ihr und den übrigen göttlichen Personen gemeinsam hervorgebrachte Wirkung gedacht werden. Von der Natur dieser Wirkung hängt es ab, ob man sagen könne, daß die betreffende göttliche Person als solche, d. h. in ihrem *göttlichen* und in ihrem *hypostatischen* Charakter in die Kreatur eingeführt werde, resp. als von einer andern ausgehend sich einführe. Nicht jede Wirkung ist dazu geeignet. Obgleich man auch in den natürlichen Wirkungen Gottes in etwa einen Reflex der ewigen Ausgänge wahrnehmen und sie als Ausfluß der in der Zeugung des Sohnes und der Hauchung des Hl. Geistes ursprünglich sich betätigenden Weisheit und Güte Gottes betrachten kann, so werden doch hier die Personen nicht in ihrem spezifisch göttlichen Charakter der Kreatur mitgeteilt, in dieselbe hineingebildet oder ausgegossen. Eher geschähe das schon durch die *gratiae gratis datae*, bei deren Mitteilung die Hl. Schrift schon öfter von einer Mitteilung und Innewohnung des Hl. Geistes spricht; aber sie tut das nicht im strengen und vollen Sinne des Wortes. Nicht einmal bei der Mitteilung der auf die heiligmachende vorbereitenden aktuellen Gnaden kann man in diesem Sinne von der Sendung des Hl. Geistes reden. Ueberall haben wir hier nur eine Präsenz der göttlichen Person der Kraft und Wirksamkeit nach, *secundum virtutem*, und darum auch nur *secundum appropriationem*.

Nur da, wo sich die Kraft und Wirksamkeit der göttlichen Personen in besonders erhabener Weise offenbart, in einer Wirkung, durch welche die spezifisch göttlichen Vorzüge einer Per-

son der Kreatur mitgeteilt werden, und in deren Mitteilung der Ausgang dieser Person nach seinem spezifisch göttlichen Charakter in der Kreatur nachgebildet wird, wo also diese Person als *ein Siegel* erscheint, das, der Kreatur eingedrückt, in seiner göttlichen und hypostatischen Eigentümlichkeit sich in ihr ausprägt, — kann man im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes sagen, daß sie *selbst*, nicht bloß eine irgendwie aus ihr derivierte Gabe, in die Kreatur hineingelegt, der Kreatur gegeben werde, in ihr sich offenbare und gegenwärtig sei; daß sie nicht durch irgend welchen Ausfluß ihrer Kraft, sondern durch einen in seinem ursprünglichen Charakter, gleichsam in demselben Bette, verbleibenden Erguß der Strömung, in der ihr ewiger Ausgang sich vollzieht, in die Kreatur eintrete — also in sich selbst, in die Kreatur gesendet werde.

Alles das geschieht aber in der heiligmachenden Gnade — und in ihr allein. Das haben wir früher schon erklärt und bewiesen, als von dem Bilde der Trinität und der trinitarischen Produktionen die Rede war; denn eben die Nachbildung der ewigen Produktionen ergibt in ihrem Anschlusse an die letztern und in ihrer Verbindung mit denselben eine kontinuierliche Fortbildung und Einführung derselben in die Kreatur.

In der Ausgießung der übernatürlichen, kindlichen, göttlichen Liebe, der *caritas*, in unsere Herzen wird der im Heiligen Geiste sich vollziehende innere Erguß der Liebe zwischen Vater und Sohn eben deshalb, weil nachgebildet, auch fortgesetzt, so daß wir nicht nur sagen können, die Liebe werde uns gegeben und in uns ausgegossen, sondern auch der Hl. Geist selbst werde in dieser Liebe uns gegeben und in uns ausgegossen; oder vielmehr eben dadurch, daß der Hl. Geist, der Strom der göttlichen Liebe, in unsere Seele hineingegeben, in sie hineingelenkt wird, kommt der Ausfluß derselben, der *habitus* und der *actus* der *caritas*, in unser Herz.[78]

Ebenso wird in der Mitteilung des übernatürlichen göttlichen Lichtes und des Abglanzes der göttlichen Natur an unsere Seele, in der Einprägung des übernatürlichen Ebenbildes Gottes der ewige Abglanz des Vaters auf uns übergestrahlt, sein konsubstanziales Ebenbild, der Sohn, unserer Seele eingeprägt, der Sohn Gottes in uns wiedergeboren durch eine Nachbildung *und Ausbreitung* der ewigen Produktion. Somit

wird hier der Sohn Gottes selbst in seiner göttlichen und hypostatischen Eigentümlichkeit in die Kreatur hineingelegt, als das Siegel ihrer Gottebenbildlichkeit, durch dessen Eindruck die Kreatur ihm selbst gleichförmig wird, durch dessen Gemeinschaft sie die Würde und die Herrlichkeit der Kinder Gottes empfängt.[79]

Das Hinüberschlagen der im Hl. Geiste auflodernden göttlichen Liebesflamme in die Kreatur durch Entzündung einer ähnlichen Flamme, und das Hinüberstrahlen der im Sohne erglänzenden göttlichen Herrlichkeit in die Kreatur durch Verbreitung eines ähnlichen Abglanzes — diese beiden Bilder geben uns die lebendigste Anschauung der beiden göttlichen Sendungen, als der Fortsetzungen der ewigen Ausgänge und des Eintretens dieser letztern in die Kreatur.

Beim Hl. Geiste insbesondere wird der äußere Ausgang als Fortsetzung des innern am geeignetsten ausgedrückt, wenn gesagt wird, daß der Vater und der Sohn ihn der Kreatur einhauchen, wie die Väter in höherm Sinne die Worte der Genesis: „und Gott hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens", auslegen.

Das eben Gesagte würde allein schon genügen, uns in der Mitteilung der Gnade eine wirkliche Sendung der göttlichen Personen erblicken zu lassen. Kraft derselben sind nämlich der Sohn und der Hl. Geist in ihrem Unterschiede vom Vater und voneinander in der Kreatur gegenwärtig durch ein aus jedem von ihnen besonders ausgeprägtes Bild, aber durch ein so lebendiges, so vollkommenes Bild, daß es unendlich über das bloße Symbol erhaben ist. Mit diesem Bilde sind sie zugleich so innig verbunden, daß sie nicht bloß für unsere Gedanken durch die Beziehung der Aehnlichkeit, sondern wirklich mit ihrer Substanz und Persönlichkeit in ihm wohnen; und auch das nicht bloß aus dem allgemeinen Grunde, weil sie als Gott überall gegenwärtig sind, sondern weil sie in einem so vollkommenen Abdrucke und Ausflusse ihrer innersten, eigentümlichsten Vollkommenheiten und Ursprünge, wie das Siegel in seinem Abdrucke, gegenwärtig sein müssen, auch wenn sie nicht sonst schon aus einem allgemeinen Grunde überall der Substanz nach gegenwärtig wären; ja sie können nicht einmal, wie das materielle Siegel nach einmal geschehnem Abdrucke, aus dem un-

mittelbaren Kontakte des Abbildes entfernt gedacht werden, weil dasselbe, wie nur aus ihnen, so auch nur in ihnen Bestand hat.

Indessen haben wir, um dem Sinne der Schriftlehre und den Anschauungen der heiligen Väter und der Theologen vollkommen zu entsprechen und die ganze Wahrheit darzulegen, in der Mitteilung der heiligmachenden Gnade noch eine weitere Rücksicht hervorzuheben, die uns noch eine andere Art der innern Sendung der göttlichen Personen darstellen wird. Die letztere ist aber mit der ersten wesentlich verbunden und so innig verwoben, daß sie in den Ausdrücken der Hl. Schrift und der heiligen Väter oft nur mit Mühe oder gar nicht von der erstern zu unterscheiden ist. In der Tat bildet sie mit derselben ein unteilbar organisches Ganze. Aber um dasselbe in seiner ganzen Größe und Schönheit zu verstehen, müssen wir die einzelnen Glieder, ohne sie aus ihrer engen Verbindung zu lösen, vielmehr auf den Grund derselben eingehend, in ihren Unterschieden genau ins Auge fassen.

§ 29. Zweite Art der realen Sendung[80]

Die Hineinbildung der göttlichen Personen und ihrer Ausgänge in die vernünftige Kreatur durch die Mitteilung der Gnade ist keine tote, sondern eine durchaus lebendige, eine geistig lebendige; sie besteht in den *habitus* und den Akten der übernatürlichen Erkenntnis und Liebe. Deshalb werden die göttlichen Personen gerade vermittelst der oben erklärten Sendung der vernünftigen Kreatur auch gegenwärtig als Gegenstand eines *lebendigen, überaus innigen Besitzes und Genusses*, und das ist die zweite Art von Sendung. Es ist diejenige, welche gewöhnlich von der scholastischen Theologie am meisten betont wird, und welche in der Schrift wohl zunächst und vorzüglich gemeint ist, wenn sie sagt, daß der Hl. Geist insbesondere als die *arrha* unserer Erbschaft gegeben werde. Denn geben heißt doch zunächst einem andern etwas zum Besitz überliefern; in Besitz gibt man aber nur etwas zum Gebrauche oder zum Genusse. Zum Gebrauche können uns die göttlichen Personen nicht gegeben werden, also zum Genusse, und der Genuß kann hier nur stattfinden durch Erkenntnis und Liebe.[81] Wie aber geschieht nun diese Sendung, daß ein reales, substanziales und

hypostatisches Eintreten des Sohnes und des Hl. Geistes in unsere Seele dabei gedacht werden muß?

Indem Gott uns huldvoll zu seinen Kindern annimmt und durch die Gnade der Kindschaft, die als Teilnahme an der göttlichen Natur etwas überaus Reales ist, in der realsten und innigsten Weise mit sich verbindet, schenkt er uns auch sich selbst, sein eigenes Wesen, zum Gegenstande unseres Genusses. Denn an keinem andern Objekte können sich die göttlichen Lebenskräfte, die in der Gnade der Kindschaft enthalten sind, sättigen; sie müssen dasselbe Objekt zu erfassen haben, welches das Leben Gottes selbst besitzt, und um welches dasselbe zirkuliert.[82] Dieses Objekt muß aber auch jenen Kräften nahegebracht, in ähnlicher Weise nahegebracht werden, wie es dem innern Leben Gottes selbst unmittelbar, substanziell gegenwärtig ist. Und so muß das göttliche Wesen selbst, welches der Gegenstand unseres Genusses sein soll, jenen Kräften nicht bloß von ferne gezeigt werden, sondern wirklich in ihnen gegenwärtig sein, so zwar, daß es, wenn es nicht schon ohnehin überall gegenwärtig wäre, aus diesem Grunde und zu diesem Zwecke substanziell in die Kreatur hineingelegt werden müßte.

In bezug auf den vollkommenen Genuß des göttlichen Wesens im jenseitigen Leben, in der seligen Anschauung, ist das bei den Theologen ausdrückliche Lehre. Nur durch eine überaus innige Gegenwart der Substanz Gottes in der Seele läßt sich die Anschauung derselben erklären. Aber auch der unvollkommene Genuß im diesseitigen Leben verlangt die wirkliche Gegenwart des zu genießenden Objektes, da er nur dem Grade, nicht dem Wesen nach von dem vollkommenen sich unterscheidet. Der Apostel deutet das deutlich an, indem er nicht bloß von einem *pignus*, sondern von einer *arrha* unseres zukünftigen Besitzes spricht; die *arrha* ist nämlich schon ein Anteil des verheißenen Lohnes, und so muß hier die *arrha* zwar eine weniger vollkommene und innige, aber doch eine wahre und wirkliche und im Vergleich mit jeder andern außerhalb der Gnade liegenden überaus innige und singuläre Gegenwart der göttlichen Substanz in der Seele sein.

Diese Gegenwart des göttlichen Wesens in der Seele und die durch die Gnade vollzogene reale Verbindung der letztern mit Gott, worauf jene beruht, bewirken, daß wir Gott genießen

nicht als einen außer uns liegenden, uns nicht angehörenden Gegenstand, sondern als einen solchen, der wahrhaft und wirklich in uns und unser eigen ist; als solchen erfassen und umarmen wir ihn wirklich durch unsere Erkenntnis und Liebe.

Real und *substanzial* ist also diese Einkehr Gottes in unsere Seele ohne Zweifel; aber ist sie auch eine *hypostatische*, der Art nämlich, daß die einzelnen Personen, die ausgehende namentlich, in ihrem hypostatischen Charakter, jede auf eine besondere Weise, der Seele gegenwärtig und gegeben werden? Denn darauf gerade kommt es an, wie wiederholt hervorgehoben wurde; sonst fehlte eben das wichtigste Moment der eigentlichen Sendung, das formell von ihrem ewigen Ausgange abhängige, an denselben sich anschließende *besondere* Auftreten der gesandten Personen. Wie kann man also hier dem Sohne und dem Hl. Geiste eine von ihrem ewigen Ausgange, ihrem hypostatischen Charakter bedingte besondere Gegenwart anweisen?

Da Gott durch die Gnade überhaupt in seinem ganzen Wesen Gegenstand unseres Besitzes und Genusses wird, so kommen offenbar alle drei Personen zu uns und geben sich uns hin, insofern sie Eins sind mit dem Wesen und im Wesen unter sich. Aber es können doch immer die einzelnen Personen, auch insofern sie voneinander verschieden sind, und namentlich insofern eine von der andern ausgeht, sich uns zum Besitze und Genusse darbieten, so zwar, daß die ausgehende von der produzierenden uns zum Besitze und Genusse dargeboten wird, aber eben darum auch in sich ihren Urheber uns zum Besitze und Genusse darstellt.

So kommt also der Hl. Geist in unsere Seele und wird in ihr gegenwärtig formell als das, was er in seiner Person ist, der Erguß und das Pfand der Liebe des Vaters und Sohnes, und somit auch als der Erguß und das Pfand der väterlichen Liebe, womit der Vater uns als seine Adoptivkinder in seinem eingebornen Sohn liebt, als die Blume der Süßigkeit und Lieblichkeit Gottes, mit Einem Worte als das *osculum* des Vaters und des Sohnes, das wir im Innersten unserer Seele empfangen. Und indem wir den solchergestalt in uns gegenwärtigen Hl. Geist in dieser seiner Eigenschaft erkennen und lieben und durch die Liebe über seinen Besitz uns freuen, erwidern wir den Kuß Gottes

und verkosten seine unaussprechliche Süßigkeit;[83] so umfangen wir ferner in ihm und durch ihn den Sohn und den Vater, die ihn uns als das Pfand ihrer Liebe und Seligkeit gesandt; an ihm und durch ihn erhebt sich unser Gedanke und unsere Liebe zum Genusse derjenigen Personen, von denen er ausgegangen.

Schon bei der vorigen Art der Sendung hatten wir den Heiligen Geist als das *donum Dei* erkannt, welches uns nach dem Worte des Heilandes gegeben wird als Quelle eines lebendigen, zum ewigen Leben sprudelnden Wassers;[84] denn das ist der Hl. Geist insbesondere, als der Vollerguß des innern göttlichen Lebens, der uns sein Leben mitteilt. Hier aber ist er *donum*, insofern er uns als besonderes Objekt unseres übernatürlichen Lebens geschenkt wird. Dort ist er *donum* als Kanal der übernatürlichen Gnade und Liebe, wodurch wir der göttlichen Natur teilhaft und Adoptivkinder Gottes werden; hier, insofern Gott seine väterliche Liebe selbst, dieselbe Liebe, womit er seinen eingeborenen Sohn liebt, uns nicht nur zuwendet und fruchtbar in uns sein läßt, sondern auch dieselbe in dem Pfande, worin sie kulminiert, in uns niederlegt. In beiden Beziehungen, besonders aber in der letztern, ist der Hl. Geist das *donum hypostaticum*, als welches die Theologen, wie wir früher gesehen, ihn betrachten, wenn sie den Namen *donum* (oder vielmehr die *donabilitas)* als ein *proprium* des Hl. Geistes hervorheben.

Häufig denkt man sich bei der Bezeichnung des Hl. Geistes als *donum hypostaticum* bloß so viel, daß durch ihn als Ideal und Motiv uns eine von ihm selbst verschiedene Gabe zugewandt werde, insofern nämlich, wie wir das selbst früher erklärt haben, der Hl. Geist als Urbild des uns mitgeteilten Ausflusses der göttlichen Liebe (der *caritas creata*) und als Motiv der Mitteilung der übernatürlichen Gnade, welche die *caritas creata* in sich begreift, gedacht werden muß.[85] Im ersten Falle involviert, wie gezeigt wurde, die Schenkung des Urbildes in seinem Nachbilde eine wirkliche, wesentliche und hypostatische Einwohnung; im zweiten Falle liegt das noch nicht auf der Hand; denn wenn ich aus Liebe jemanden eine Gabe mitteile, dann teile ich ihm in der Gabe zwar auch meine Liebe mit, aber doch nicht so, daß ich diese Liebe, wie die Gabe, in ihn wirklich hineinlege. Bei der väterlichen Liebe, die uns Gott zuwendet, ist das anders. Wir besitzen diese Liebe nicht bloß in dem allgemeinen

Sinne, wie wir sagen, daß jeder, der geliebt wird, die Liebe des andern besitze. Wir besitzen sie in ihrem substanziellen Wesen und in ihrem hypostatischen Ausfluß substanziell in uns. Wir besitzen sie als solche, die nicht bloß andere Gaben, sondern sich selbst als eine besondere Gabe uns zuwendet und in uns hineinlegt. Dieselbe Liebe, womit der ewige Vater seinen Sohn liebt, ist in ihrem innern Wesen und mit ihrem innern Ergusse, wie im Sohne selbst, so auch in uns als unser Eigentum und ruht auf uns: „Damit die Liebe, womit du mich geliebt hast", sagt der Sohn zum Vater, „*in ihnen* sei",[86] und der Apostelfürst lehrt in diesem Sinne, daß der Geist Gottes auf uns ruhe. Der Geist Gottes ruht nämlich auf uns, insofern die väterliche Liebe Gottes, deren Erguß er ist, in uns wohnt.[87]

So ist der Hl. Geist in sich selbst, nicht bloß in seinen Gaben, obgleich unter Voraussetzung und mit Einschluß derselben — denn nur durch solche kann er mit uns verbunden werden, nur durch solche können wir ihn besitzen und genießen — in vollster Wahrheit ein *donum increatum et hypostaticum*; so ist diese Eigenschaft für ihn eine wahre Eigentümlichkeit, durch die er sich von den andern Personen unterscheidet, obgleich seine Schenkbarkeit darin wurzelt, daß er eben das Pfand und die Gabe der ewigen Liebe zwischen Vater und Sohn ist.

Ebenso ist er in dieser Eigenschaft in Wahrheit und in besonderer Weise der *Paraklet*, als welchen ihn der Sohn Gottes verheißen, als welchen die Kirche ihn so zärtlich verehrt. Alles, was Gott uns gegeben, gibt er uns zum Troste, damit wir uns daran freuen, erquicken und in unserem Elende trösten. Was tröstet uns aber mehr, als das Bewußtsein, daß wir von Gott mit väterlicher Liebe im Hl. Geiste geliebt werden, und als der Besitz derjenigen Gaben, in denen sich diese väterliche Liebe uns mitteilt? Sie teilt sich uns mit, erstens, indem sie den Hl. Geist als die Quelle der kindlichen Liebe zum Vater in uns ausgießt, zweitens aber, und noch mehr, indem sie uns den eigenen Geist des Vaters zum Besitze schenkt. Folglich ist der Hl. Geist in seiner Person kraft seines Ursprunges ebenso wahrhaft und eigentümlich Paraklet, wie er kraft desselben das Pfand der Liebe zwischen Vater und Sohn und das *donum hypostaticum* ist.

Nicht minder wird der *Sohn* unserer Seele gegenwärtig als

das, was er in seiner Person ist, als der Abglanz und das Ebenbild der Herrlichkeit des Vaters, von dem er ausgeht. Kraft seines Ausganges ist er der vollkommene, adäquate Abdruck seines Vaters; als solcher wird er der begnadigten Seele im innersten Grunde ihres Wesens dargeboten und dargestellt zum Besitze und Genusse, damit wir in ihm und durch ihn die Herrlichkeit des Vaters erkennen und genießen. Das Wesen des Vaters und die in ihm liegende Herrlichkeit brauchen wir nicht erst durch den Sohn zu erfassen. Aber der Vater als Vater und die Herrlichkeit, die er als solcher hat, tritt uns nur nahe im Sohne und durch den Sohn. Daher sagen die Theologen nicht nur mit Appropriation, sondern auch mit vollkommener Proprietät, daß wir Gott auf eine ganz vorzügliche Weise *in Verbo*, in dem Ausdrucke seiner eigenen Erkenntnis, erkennen, wie wir ihn in dem Ausflusse seiner eigenen Liebe, im Hl. Geiste, liebend umfangen. Und ist das nicht in der großartigsten Weise ausgesprochen in den Worten des Apostels:[88] „Gott, der durch sein Wort aus den Finsternissen Licht hervorglänzen ließ, er selbst ist in unsern Herzen aufgeleuchtet zur hellen Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Angesichte Christi Jesu."[89]

Vollkommen wird natürlich diese Sendung der göttlichen Personen in unsere Seele erst dann sein, wenn auch der Genuß derselben volkommen sein wird, wenn nämlich die göttlichen Personen wirklich, so wie sie sind, uns in ihrer realen Gegenwart unmittelbar *erscheinen*; denn dann verkosten wir vollkommen den Hl. Geist in seiner ganzen Süßigkeit, dann schauen wir wahrhaft das ewige Wort und in ihm den Vater von Angesicht zu Angesicht.

Hier auf Erden sind uns die Personen nur im Dunkel des Glaubens gegenwärtig; nur durch den Glauben zeigt sich uns der übrigens in der realsten Weise gegenwärtige Hl. Geist als das in uns wohnende Pfand der göttlichen Liebe zu uns, durch dessen geheimnisvolle Nähe sich unsere Liebe zu Gott entzündet, an dessen Besitz sich dieselbe labt und erfreut. Nur im Glauben erkennen wir ferner den uns gegenwärtigen Sohn als das Ebenbild des Vaters. So bestimmt und sicher nun auch diese Glaubenserkenntnis ist, obgleich man ferner mit dem Apostel sagen darf, daß Christus durch den Glauben in unsern Herzen wohnt: so kann sie doch im Vergleich mit der wirklichen Anschauung

kaum ein Besitz und Genuß ihres Gegenstandes genannt werden, und so finden wir auch selten Andeutungen in der Hl. Schrift, daß der Sohn in der Rücksicht, in der wir an dieser Stelle die Sendung auffassen, auf Erden in uns gesandt werde. Um so öfter und entschiedener wird dagegen die Sendung des Hl. Geistes betont. Denn obgleich auch das Pfand der Liebe nur dann vollkommen besessen und genossen wird, wenn man es vollkommen erkennt, so ist doch bei ihm die vollkommene Erkenntnis nicht so wesentlich. Die Liebe kann ihren Gegenstand umfangen und sich an seinem Besitze freuen, auch dann, wenn sie ihn nicht sieht, wenn sie nur weiß, daß er da ist. Und so können wir schon hienieden das in unsere Herzen niedergelegte Pfand der göttlichen Liebe zu uns mit unserer Liebe umfangen und uns an ihm erfreuen. Ja gerade der diesseitige Besitz und Genuß dieses Pfandes der göttlichen Liebe ist uns zugleich die Bürgschaft für den Vollbesitz und Vollgenuß des Hl. Geistes mit dem Sohne und dem Vater, den die in ihm verpfändete göttliche Liebe uns in der Ewigkeit schenken will; und der Hl. Geist selbst, als der von uns jetzt liebend umfangene, ist nach dem Apostel der ἀ'ῤῥαβων seiner selbst und der beiden andern Personen, insofern sie in der Ewigkeit gänzlich uns angehören sollen.[90] In diesem Sinne nennt der Apostel den uns geschenkten Hl. Geist den „Geist der Verheißung, der das Unterpfand unserer Erbschaft ist".[91]

§ 30. Besondere Eigentümlichkeiten der zweiten Art von Sendung beim Hl. Geiste. Ihr Verhältnis zur Heiligung und Adoption der Kreatur, sowie zur Einheit derselben mit Gott

In bezug auf den Hl. Geist insbesondere, der uns ohnehin hienieden ganz vorzüglich gesandt wird, spricht aber die Hl. Schrift, sprechen die heiligen Väter noch von einer der erklärten scheinbar gegenübergesetzten, aber im Grunde wesentlich mit derselben verwachsenen Art und Bedeutung seiner Gegenwart in unsern Herzen. Der Hl. Geist wird nämlich nach der Hl. Schrift[92] auch in uns gesandt als in seinen ihm angehörigen, ihm geweihten *Tempel*, um also nicht bloß uns anzugehören, sondern um uns selbst zu besitzen als sein Eigentum. Ist diese Art seiner Sendung auch eine reale, substanziale und hypostatische?

Real und substanzial ist diese seine Gegenwart jedenfalls,

denn in der Gnade sind wir mit ihm, wie er mit uns, in realer Weise, durch ein reales Band verbunden — die Angehörigkeit, der Besitz ist wesentlich ein wechselseitiger — und wenn der Hl. Geist durch die Gnade mit seiner göttlichen Substanz in uns wohnt, als der Gegenstand unseres Besitzes, wohnt er auch auf dieselbe Weise in uns als der Eigentümer unserer Seele und unseres ganzen Wesens. Dieser Besitz unserer Seele ist ihm aber eben deshalb, in gewisser Beziehung wenigstens, offenbar mit den beiden andern Personen gemeinschaftlich; denn wir sind Tempel Gottes schlechthin, nicht bloß des Hl. Geistes allein. Daß der Besitz dem Hl. Geiste appropriiert, angeeignet werde, hat gar keine Schwierigkeit, ist vielmehr sehr natürlich; denn wenn er die Umarmung des Vaters und des Sohnes ist, in welcher beide gegenseitig sich nicht nur hingeben, sondern auch auffangen, was ist dann natürlicher, als daß Vater und Sohn im Hl. Geiste, wie an die Kreatur sich hingebend, so auch die Hingabe der Kreatur aufnehmend, die Kreatur selbst in Besitz nehmend vorgestellt werden?

Indessen ist die Ausdrucksweise der Hl. Schrift und namentlich der heiligen Väter, wenn vom Tempel des Hl. Geistes die Rede ist, so stark und konstant, daß wir, wenn immer möglich, hier an eine dem Hl. Geiste wirklich hypostatisch eigentümliche Besitznahme der Kreatur denken müssen. In der Tat glauben wir, daß sich das auch sehr gut denken läßt. Wenngleich die *Substanz* und die Tätigkeit allen Personen gemeinschaftlich, so ist doch *der Besitz* der Substanz jeder Person eigentümlich. Wie jede einzelne Person die göttliche Natur auf eine besondere Weise besitzt, so kann sie auch eine geschaffene auf eine ihr eigentümliche Weise, und insofern allein, besitzen. Wir sehen das beim Sohne in der Inkarnation. Wenn hier der Sohn allein eine geschaffene Natur zum physischen Besitze in sich aufnimmt, sollte dann nicht der Hl. Geist auf eine seiner Person eigentümliche Weise durch einen minder vollkommenen und bloß moralischen Besitz (durch eine *ἕνωσις σχετική* im Gegensatz zur *φυσικὴ καὶ ὑποστατική*, d. h. *εἰς ὑπόστασιν μίαν*) ein geschaffenes Wesen in Besitz nehmen können, so daß die übrigen göttlichen Personen jenes Wesen in dieser bestimmten Beziehung nicht unmittelbar, sondern nur in ihm besitzen, wie das bei dem Sohne und seiner Menschheit der Fall ist?

So wahr der Hl. Geist in seiner hypostatischen Eigentümlichkeit und kraft derselben das *Pfand* ist, worin und wodurch wir die andern Personen besitzen und umfangen: so wahr muß er auch in seiner hypostatischen Eigentümlichkeit für dieselben der *Depositar* sein können, worin und wodurch sie uns besitzen; so wahr muß er, als von den andern Personen ausgehend, in uns wohnen können, als in *seinem*, ihm auf *eine besondere Weise eigenen Tempel*, obgleich er diesen Tempel nicht nur wegen der Einheit der Substanz, sondern auch wegen seiner persönlichen Relation zu den andern Personen nicht ohne sie, vielmehr nur für sie in Besitz nehmen kann. So wahr ferner der Hl. Geist in ganz besonderer Weise der Gegenstand unserer besitzenden und genießenden Liebe ist, so wahr kann er auch in seiner Person der besondere Gegenstand *des Kultus* unserer dankbaren Liebe sein; ihm, in dem die übrigen Personen sich uns schenken, können und müssen wir auch uns zunächst hingeben und weihen zu seinem besondern Eigentum, um in ihm und durch ihn dem Vater und dem Sohne anzugehören.[93] Ja, nachdem der Hl. Geist als Pfand seiner väterlichen Liebe uns vom Vater geschenkt worden, können und sollen wir ihn auch als das einzig würdige Pfand unserer Gegenliebe dem Vater und dem Sohne darbringen; denn wie wir Gott dafür, daß er uns seinen Sohn in der Inkarnation geschenkt, nicht anders würdig danken können, als wenn wir ihm diesen Sohn selbst zum Dankopfer darbringen: so können wir auch die Liebe, in welcher er uns den Hl. Geist geschenkt, nur dadurch erwidern, daß wir diesen Geist selbst als das Pfand unserer Liebe ihm wiederschenken.

Es ist also klar, daß die beiden scheinbar entgegengesetzten Beziehungen der Hingabe und des Besitzergreifens miteinander verwandt sind. Beide zugleich sind in den herrlichen Worten des Hymnus ausgedrückt, wo es heißt: daß der Hl. Geist der *süße Gast* unserer Seele[94] sei; als *Gast* nimmt er von unserer Seele Besitz, aber als ein *süßer* Gast, der uns nur durch unsere Liebe besitzen will und dieser Liebe sich selbst zum süßen Genusse, zur seligen Umarmung darbietet. Als Gast erscheint er überdies nicht nur als eine hypostatische, sondern auch als persönliche Gabe, und so tragen wir kein Bedenken, die zweite Hauptart der eigentlichen Sendung, soweit sie den Hl. Geist betrifft,

schlechtweg als eine solche zu bezeichnen, durch die er mit seiner Gnade als *Gast* in unserer Seele wohnt.

Fassen wir diese Art der Sendung näher ins Auge, so werden wir in dem einen Mysterium viele verschiedene finden; wir werden namentlich den ganzen tiefen Sinn vieler Stellen der Hl. Schrift und der Väter verstehen, denen sonst nur ein sehr vager oder oberflächlicher Sinn untergelegt wird. Wir werden sehen, daß der Hl. Geist durch seine gastliche Einwohnung in unserer Seele auf höchst erhabene, wunderbare Weise nicht nur die *causa efficiens* und *exemplaris*, sondern auch in gewissem Sinne die *causa formalis* unserer übernatürlichen Heiligkeit, der Würde der Kindschaft Gottes und unserer Vereinigung mit den göttlichen Personen ist, wie mehrere der ausgezeichnetsten Theologen auf Grund eines tiefern Väterstudiums behauptet haben.

Beginnen wir mit der *Heiligkeit*. Wenn viele Väter dem Sinne nach, und manche gelehrte Theologen, wie Petavius, Lessius, Thomassin, ausdrücklich behaupten, der Hl. Geist sei in gewissem Sinne die *causa formalis* der Heiligkeit in den Kreaturen, so wird damit die uns als Beschaffenheit inhärierende Heiligkeit nicht ausgeschlossen; auch wird nicht behauptet, daß der Hl. Geist mit dieser Beschaffenheit identisch sei; vielmehr wird ausdrücklich das Gegenteil gelehrt. Die Heiligkeit als reale Beschaffenheit unserer Seele ist die übernatürliche Reinheit und Güte, durch die sie ein Abbild von der Heiligkeit der göttlichen Natur wird. Für die Eingießung dieser Heiligkeit wird der Hl. Geist teils durch Aneignung, teils durch Proprietät als die wirkende und Ideal-Ursache bezeichnet. Diese Beschaffenheit ist zugleich eine Disposition für die Aufnahme des Hl. Geistes als unseres überaus heiligen Gastes, und die Seele heißt daher ihretwegen auch in der Weise heilig, wie wir eine Kirche heilig nennen, wenn sie durch heiligen Schmuck und den Segen des Bischofs für die Feier und die Aufnahme des hl. Sakramentes vorbereitet ist. Wie aber die so schon heilige Kirche durch die Einkehr des Allerheiligsten abermals geheiligt wird, so wird auch die durch den Gnadenschmuck schon heilige Seele abermals geheiligt durch die Einwohnung des Hl. Geistes durch den Hl. Geist selbst, mit dem sie verbunden ist, dem sie angehört, und der sich ihr geschenkt hat. So sagen ja auch die Theologen, daß die Menschheit Christi formell nicht nur heilig sei durch die ihr inhärierende Beschaf-

fenheit der Heiligkeit, sondern auch durch die ungeschaffene Heiligkeit des Logos, dem sie angehört. Obgleich nun in unserm Falle die besagte Einwohnung des Hl. Geistes in der Wirklichkeit mit der heiligmachenden Gnade selbst gegeben ist, so läßt sie sich doch davon unterscheiden, und so dürfen und müssen wir hier die Heiligkeit der *Weihe* von der Heiligkeit der Beschaffenheit als einen ganz besondern Vorzug unterscheiden. Auf ähnliche Weise müssen wir die erstere von der letztern unterscheiden, wie wir in Gott Vater und Sohn anders heilig nennen durch die ihnen inhärierende Heiligkeit, welche sie dem Hl. Geiste geben, und anders durch den Hl. Geist selbst, den sie als von ihnen ausgehende Heiligkeit besitzen. Wie der Hl. Geist aus der Heiligkeit des Vaters und Sohnes ausgeht, aber eben dadurch auch ihnen eigen bleibt: so geht er in die uns geschenkte Heiligkeit durch seine Einwohnung mit hinein, wird auch uns eigen, nicht als inhärierende Beschaffenheit, sondern als innewohnende Person.

Diese Heiligkeit der Weihe findet, wie schon angedeutet, ebensowohl dadurch statt, daß der Hl. Geist als Besitztum und Schatz, als dadurch, daß er als Gast und Eigentümer in unsere Seele sich niederläßt. Denn das Gefäß, das einen heiligen, kostbaren Schatz bewahrt, wird dadurch nicht minder heilig, als das Haus, in welches ein heiliger, erhabener Gast einkehrt, um es in Besitz zu nehmen. —

Auf ähnliche Weise, wie der Hl. Geist, hypostatisch als Gabe und Besitzer in uns wohnend, uns heiligt, macht er uns auch *zu Kindern, zu Adoptivkindern Gottes.* Er tut dies zwar schon dadurch, daß er als Kanal die übernatürliche Gnade und Liebe in unsere Herzen ausgießt und so gleichsam in unserer Seele sein göttliches Leben fortführt; sagt doch der Apostel: „Die vom Geiste Gottes getrieben (beseelt) werden, die sind Kinder Gottes".[95] Ja gewöhnlich denken wir bei der Kindschaft zunächst nur so viel, daß der Mensch der Beschaffenheit und Gesinnung seiner Seele nach Gott auf übernatürliche Weise gleichförmig werde und so ein Abbild der göttlichen Natur und des göttlichen Lebens in sich trage.

Daß die der Seele inhärierende Gnade und Liebe hinreiche, den Menschen zum Adoptivkinde Gottes zu machen, kann niemand mit Fug und Recht leugnen. Wohl aber darf und muß

man sagen, daß die Gnade und Liebe nicht bloß insofern, als sie die Seele Gott gleichförmig machen, sondern auch dadurch, daß sie den eigenen Geist Gottes zum Eigentum und innersten Besitztum der Seele machen, die Würde der Kinder Gottes konstituieren. Der Besitz und die Einwohnung des Hl. Geistes gibt eben dieser Würde ihren höchsten Glanz und Wert. Denn gerade dadurch werden wir dem natürlichen Sohne Gottes am meisten ähnlich, daß wir nicht bloß ihm gleich*förmig* sind, sondern auch denselben Geist persönlich in uns besitzen, den er besitzt; ebenso erscheint unsere Verbindung mit dem himmlischen Vater darin am glänzendsten, daß er seinen eigenen Geist in uns niedergelegt hat. Daher nennt der Apostel den Hl. Geist den „Geist der Adoption zur Kindschaft, in dem wir rufen: Abba, Vater",[96] d. h. den Geist, wodurch sowohl unsere Adoption bewirkt, als auch das durch sie hervorgerufene Verhältnis der Kindschaft konstituiert oder vielmehr besiegelt wird. Denn an einer andern Stelle sagt derselbe Apostel: „*Weil* ihr Kinder *seid* (und vollkommene Kinder sein sollt), sandte Gott (um diese Würde und dieses Verhältnis zu krönen und zu besiegeln) den Geist seines Sohnes in euere Herzen, der da ruft: Abba, Vater".[97] Die Einwohnung des Hl. Geistes besiegelt nämlich in uns auf ähnliche Weise das Verhältnis der Adoptivkindschaft, wie der Ausgang desselben von Vater und Sohn das Verhältnis der natürlichen Sohnschaft krönt und vollendet. Die Einwohnung selbst nennt der Apostel daher auch geradezu eine Besiegelung durch den Hl. Geist: „Ihr seid besiegelt mit dem Hl. Geiste der Verheißung, der das Pfand unserer Erbschaft ist."[98]

Wenn so der Hl. Geist selbst in seiner Person als das Pfand der uns zugewandten väterlichen Liebe und der zu hoffenden Erbschaft durch seinen Besitz und seine Einwohnung uns selbst und unser Verhältnis zum Vater besiegelt: dann verstehen wir auch den vollen Sinn der Worte: „in dem wir rufen" und „der in uns ruft: Abba, Vater". Wir rufen zu Gott: Vater, und der Hl. Geist ruft es in uns schon dadurch, daß durch ihn die kindliche und vertrauensvolle Liebe zu Gott in uns ausgegossen ist. Aber diese Liebe hinwiederum ruft gerade deshalb so stark und vertrauensvoll den Vaternamen, weil sie im Hl. Geiste das höchste Pfand der Vaterliebe besitzt und umfängt; und der Hl. Geist selbst ruft in uns vorzüglich auch dadurch, daß er

durch seinen persönlichen Besitz uns dem Vater nahe bringt und das zärtlichste Vertrauen zu ihm einflößt.[99] Und insofern er endlich durch seine Einwohnung der ganzen Zärtlichkeit des ewigen Vaters uns würdig macht, ist er auch in seiner Person der unaussprechliche Seufzer, der für uns die Liebe und die Wohltaten des Vaters fordert, und an den wir unsere unaussprechlichen Seufzer und Bitten, wodurch wir nach der vollen Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes verlangen, anschließen.[100] Denn eben „wegen seines in uns wohnenden Geistes", sagt der Apostel, „wird Gott auch euere sterblichen Leiber beleben",[101] d. h. sie zum glorreichen, unsterblichen Leben erwecken und damit die volle Herrlichkeit der Kinder Gottes offenbaren.

Selbstverständlich ist der Hl. Geist das Siegel unserer Gotteskindschaft, nicht bloß insofern Gott als unser Vater uns angehört, sondern auch insofern wir als seine Kinder ihm angehören, auf ähnliche Weise, wie bei Gott selbst der Vater nicht nur dem Sohne, sondern auch der Sohn dem Vater im Hl. Geiste angehört. So ist er denn auch, wie in der Trinität durch seinen Ausgang von Vater und Sohn das Band und Siegel der absoluten Einheit beider, bei uns durch seine Einkehr das Band und Siegel derjenigen *Einheit*, welche wir als Adoptivkinder Gottes mit ihm haben sollen. Darum hatte der Sohn Gottes selbst den Vater gebeten, als er sprach: „Ich bitte, daß alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch sie *in uns* eins seien." Und damit das geschehe, damit wir so Eins seien, wie er und der Vater, und „vollkommen Eins seien", fügt er hinzu, habe er uns die Herrlichkeit gegeben, die er vom Vater empfangen, und erklärt den Organismus der Einheit dadurch, daß er in uns sei und der Vater in ihm.[102] Wenn wir aber Eins sind *im* Vater und Sohne, dann sind wir eben Eins im Bande dieser Einheit, im Hl. Geiste, und wenn der Sohn wahrhaft in uns ist, dann ist er es eben in seinem Geiste, der uns mit ihm und dem Vater zugleich verbindet.

Wie aber die Seele als Kind Gottes durch den Hl. Geist besiegelt und mit Gott dem Vater verbunden wird, wie der Hl. Geist das *osculum* des Vaters ist, wodurch er sie zu seiner Tochter annimmt und mit sich vereint, so ist er auch zugleich das *osculum* des Sohnes, wodurch sie dessen Braut wird. Als Braut des Sohnes bittet ihn die begnadigte Seele im Hohenliede: „Er küsse mich

mit dem Kusse seines Mundes", damit sie durch seinen geistigen Kuß mit ihm eins werde in einem Geiste.[103] Sie wird eins mit ihm zu *einem* Geiste im Hl. Geiste, welchen er in sie aushaucht, und mit welchem sie durch den von ihm selbst geweckten Liebesodem sich verschmelzt: wie eine Flamme, die, nachdem sie von einer andern entzündet worden, mit dieser, sich begegnend und kreuzend, zu Einer Flamme sich vereinigt. Die reale Einwohnung des Geistes des Bräutigams in seiner Braut ist in der geistigen Ehe des Sohnes Gottes mit der Seele das, was in der leiblichen die leibliche Einheit, welche durch die gegenseitige Liebe zwischen Braut und Bräutigam erstrebt wird. Sie kann also auch als die Konsumation und Besiegelung der affektuellen Einheit zwischen dem Sohne Gottes und der Seele betrachtet werden.[104]

So durch den Hl. Geist mit dem Sohne als Schwester und Braut, mit dem Vater als Kind vereint, wird die Seele durch denselben in die innigste Gemeinschaft, in die Gesellschaft und Genossenschaft beider aufgenommen, in die wunderbare Gesellschaft des Vaters und des Sohnes, welche der hl. Johannes als das Ziel der Inkarnation bezeichnet.[105] Der Hl. Geist ist das Band, das, wie den Vater mit dem Sohne, in seinem Ausgange von beiden, so Vater und Sohn mit der Kreatur durch seine Einkehr in dieselbe verbindet. Das ist im höchsten Sinne die *communicatio* (*κοινωνία*) des Hl. Geistes, von welcher der Apostel redet,[106] d. h. eine Gemeinschaft nicht bloß mit dem Hl. Geiste selbst, sondern eine durch ihn selbst, in seinem Ausgange und Eingange, begründete Gemeinschaft der Kreatur mit den göttlichen Personen, eine Gemeinschaft, in welcher der Hl. Geist nicht nur jede einzelne, sondern alle geheiligten Kreaturen zusammen mit den göttlichen Personen und darum auch untereinander vereinigt, wie ein goldenes Band alle miteinander durchdringend und umschlingend. Die geistliche Einheit, zu deren Bewahrung uns der Apostel ermahnt,[107] besteht daher nicht bloß in der Einheit des Affektes, nicht bloß in der Einmütigkeit der durch den Hl. Geist in unsere Herzen ausgegossenen Liebe. Vielmehr sollen wir gerade deshalb unter uns die Einheit der Liebe bewahren, weil ein geistiges *vinculum pacis*, der Hl. Geist selbst, uns alle umschlingt, weil, wie in einem Leibe, ein Geist für alle da ist,[108] und weil die im Hl. Geiste sich vollziehende Einheit

unser aller mit den göttlichen Personen auch von uns eine ähnliche Einheit der Gesinnung verlangt, weil sie Vater und Sohn in der Spiration des Hl. Geistes betätigen.[109]

§ 31. Organischer Zusammenhang der beiden Arten der Sendung als Momente einer Totalsendung. Erklärung der noch übrigen Momente

Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst der Unterschied der beiden Arten der innern Sendung. Es ist klar, daß die letztere Art, für sich genommen, vollkommener die Idee der Sendung erfüllt, als die erste. In der ersten nämlich werden die ewigen Ausgänge eigentlich bloß nachgebildet und nur insofern weitergeführt, als ein anderer analoger Ausgang einer Wirkung von Gott aus in die Geschöpfe, wenn auch in noch so inniger Weise, sich an dieselben anschließt. Hier hingegen wird der Terminus des ewigen Ausganges, die prozedierende Person als solche, in Rapport mit der Kreatur gesetzt, um gerade als das, was sie durch ihren ewigen Ausgang ist, in derselben zu wohnen und sich darzustellen.

Aber in Wahrheit lassen sich diese beiden Arten der Sendung nur der Idee nach unterscheiden. Wir haben es bereits gesagt, diese beiden Arten bilden einen unzertrennlichen lebendigen Organismus, der als die *eine* volle Sendung betrachtet werden muß, zu welcher beide zusammenfließen. Wie das?

Die Erklärung liegt schon im Vorhergehenden. Nur dadurch können wir den Hl. Geist, der in Gott zugleich der Ausfluß der väterlichen Liebe des Vaters und der kindlichen Liebe des Sohnes ist, als das Pfand der väterlichen Liebe Gottes zu uns erfassen, daß die übernatürliche kindliche Liebe zu Gott in uns ausgegossen wird als ein Ausfluß derselben Liebe, aus welcher der Hl. Geist hervorgeht; und ebenso wird die Liebe des Hl. Geistes nur dazu in unsere Herzen ausgegossen, daß wir durch sie das im Hl. Geist von Gott dargebotene Pfand seiner Liebe umfangen. Ja, in gewisser Beziehung wird die übernatürliche Liebe auch eben durch den Hl. Geist als ihr Objekt entzündet und entflammt; der Beweggrund der Liebe ist nämlich auch ein Zündstoff, ein Ferment für dieselbe, und das ist der Hl. Geist ganz vorzüglich, als der lebendige Ausdruck, die Anhauchung der

göttlichen Liebe zu uns. So haben wir im Grunde nur einen Strom, einen Prozeß, in welchem der Hl. Geist zugleich als Urtypus, als Objekt und Ferment unserer Liebe in uns ausgegossen, in uns gesandt wird. Gerade in dieser dreifachen Bedeutung kann das unaussprechlich tiefe und reiche Wort des Apostels verstanden werden, wenn er sagt: „Die Liebe Gottes (die Liebe zu Gott, oder auch die Gott eigene Liebe) ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Hl. Geist, der uns gegeben worden ist."[110]

Aehnlich beim Sohne Gottes. Nur dadurch wird der Sohn Gottes (im zukünftigen Leben und im Verhältnis auch im gegenwärtigen) als solcher der Gegenstand unseres Genusses, daß das Licht, aus dem er selbst geboren worden, das Licht der göttlichen Natur und Erkenntniskraft, wie in ihn, so auch in uns ausgestrahlt wird, und in uns, ähnlich wie in ihm, einen Abglanz der Natur des Vaters hervorbringt: und umgekehrt, nur dazu wird dieses Licht in uns ausgestrahlt, daß wir den Sohn als den Spiegel des Vaters und in ihm den Vater selbst erkennen und schauen. Da aber das Objekt, wie bei der Liebe als Ferment, so bei der Erkenntnis als leuchtend und durch sein Licht das Auge anregend gedacht werden muß, so wird in gewisser Beziehung auch gerade durch das Einleuchten des Objektes die Erkenntnis hervorgebracht, so muß also der Sohn Gottes auch als ein uns entgegenstrahlendes Objekt erscheinen, das unsere Erkenntnis sollizitiert. Hier haben wir somit eine unteilbare Einstrahlung des Sohnes Gottes in unsere Seele in seinem dreifachen Auftreten als Urtypus, als Objekt und Motiv unserer übernatürlichen Erkenntnis; und dieser unteilbare und doch so reiche Prozeß, diese Sendung des Sohnes Gottes in unsere Seele hat der Apostel mit lebendigen Zügen dargestellt in den bereits erwähnten herrlichen Worten: „Gott leuchtet in unsere Herzen hinein zur hellen Erkenntnis seiner Herrlichkeit im Angesichte Christi Jesu."

Die beiden Arten der Sendung bedingen sich also und durchdringen sich wesentlich und sind so enge zu einem Ganzen verschmolzen, daß sich die einzelnen Teile des Organismus kaum auseinander halten lassen. Der allgemeine Ausdruck für das Ganze ist der: die Sendung einer göttlichen Person geschehe darin und dadurch, daß die vernünftige Kreatur dieselbe partizipiere (die *μετοχή, κοινωίνα* bei den griechischen Vätern).

Aber um diese Partizipation gehörig zu verstehen, muß man in derselben die Assimilation und die Verbindung mit der partizipierten Person genau unterscheiden. Ohne eine Assimilation mit der gesandten Person ist die Sendung überhaupt nicht zu denken; aber formell darin, daß die göttliche Person in der Kreatur ein Bild ihrer selbst findet, kann die Sendung oder der reale Eintritt derselben in die Kreatur nicht enthalten sein. Der reale Eintritt der göttlichen Person in die Kreatur liegt vielmehr darin, daß sie in der Assimilation und durch dieselbe mit der Kreatur sich verbindet, daß sie nämlich der Kreatur als Siegel wunderbar nahetritt, um dieselbe mit sich zu assimilieren, und durch die Assimilation sich der Kreatur als deren Eigentum zum Besitze und Genusse darzubieten. Je nachdem der Eintritt als Prinzip oder als Ziel der Assimilation gedacht wird, haben wir die Sendung der ersten, oder die der zweiten Art. Da aber der erstere Eintritt durch die aus ihm resultierende Assimilation eben zum zweiten führt, so fügen sich beide Arten des Eintritts in unlösbarer Einheit zu *einer* gnadenvollen Einkehr und Einwohnung zusammen.

Damit haben wir den distinkten und vollständigen Begriff des eigentlichen Wesens der innern Sendungen der göttlichen Personen gewonnen; wir wissen, in welcher Weise die ausgehenden Personen der Gottheit als solche real, substanzial und hypostatisch in die Kreatur mit der heiligmachenden Gnade einkehren und in derselben existieren können und sollen.

Aber um diese Sendungen allseitig nach ihrem ganzen Verlaufe zu charakterisieren und bis ins Kleinste hinein die Anschauung der Hl. Schrift zu verfolgen, müssen wir noch zwei Momente betrachten: ihre *Ausführung* und ihr *letztes Ziel*, wobei dann auch das Verhältnis der Sendung des Sohnes und der des Hl. Geistes zueinander und beider zum Vater, der bloß sendet, und nicht gesandt wird, zur Sprache kommen muß.

Ausgeführt wird die Sendung der göttlichen Personen, oder vielmehr das Eintreten derselben in die Kreatur durch eine göttliche Tätigkeit. Je nachdem diese Tätigkeit der ausgehenden Person selbst oder derjenigen, von welcher sie ausgeht, beigelegt wird, sagt man, daß jene sich selbst in die Kreatur bringe, in sie komme, die letztere sende. Aber diese Tätigkeit selbst für sich betrachtet ist kein *proprium* der sendenden oder gesandten Per-

son, sondern bloß ein *appropriatum*. Das hatten wir schon früher gesehen; hier wollten wir es nur des Zusammenhanges wegen wiederholen. Kraft dieser Appropriation erscheint die gesandte Person nur als den Willen des Sendenden erfüllend, obgleich sie in der Tat denselben Willen hat; ebenso erscheint sie oft als ihre Verbindung mit der Kreatur allein bewerkstelligend, obgleich sie nur in und mit den andern Personen wirken kann. Vorzüglich wird aber dem Hl. Geiste die Ausführung sowohl seiner eigenen Sendung, als der des Sohnes zugeschrieben, aus dem einfachen Grunde, weil die Spendung der Gnade, womit jene Sendungen so innig verflochten sind, eine Wirkung der durch den Hl. Geist repräsentierten göttlichen Liebe ist, weil er zudem als Abschluß der innern Ausgänge in Gott, sich als den natürlichen Konduktor derselben nach außen darstellt. So wird selbst die Ausführung der Sendung des Sohnes durch die Inkarnation (*conceptus de Spiritu Sancto*) umso mehr die in der Gnade enthaltene, ihm zugeschriebene.

Wie aber den sendenden und gesandten Personen sowohl beim Ratschlusse als bei der Ausführung der Sendung die entsprechende Tätigkeit appropriiert wird: so wird den gesandten Personen in ihrer Existenz *am Ziele ihrer Sendung eine Tätigkeit* appropriiert, um ihr Auftreten nicht bloß als ein hypostatisches, sondern auch als persönliches erscheinen zu lassen. Insofern die gesandten Personen wirklich nach ihrer Besonderheit in uns sind, haben sie keine besondere Tätigkeit; sie sind bloß Typus für die Wirkung der göttlichen Tätigkeit, sowie Objekt und Motiv für die Tätigkeit der Kreatur; und wenn wir den Hl. Geist hypostatisch für sich allein, ohne Appropriation, den Tröster, den Paraklet nennen, so können wir das nur insofern tun, als er nicht durch eine Tätigkeit, sondern durch seine innige Gegenwart und seinen Besitz uns Trost gewährt. Aber wenn eine göttliche Person zu uns kommt, dann kommt sie auch wirklich mit ihrer Kraft und Tätigkeit, obgleich sie diese mit den andern Personen gemein hat; und da liegt es sehr nahe, daß wir gerade die Person, welche zu uns kommt, als vorzüglich und besonders tätig für uns denken. So denken wir uns namentlich den Hl. Geist, der in diesem Leben vorzüglich zu uns kommt, auch als vorzüglich tätig in uns, als den vom Vater uns gesandten Tröster, Beleber, Beschützer und Freund unserer Seele, und das

mit umso größerm Rechte, da er ohnehin, als der Repräsentant der göttlichen Liebe, auch in vorzüglichem Sinne der Spender aller Gnaden Gottes an die Kreatur ist.

Wenn wir daher auch früher gesagt haben, die eigentliche Sendung einer göttlichen Person in die Kreatur habe strenggenommen nicht die Tätigkeit, welche dieselbe dort üben solle, zum Ziele, weil die Tätigkeit bloß ein *appropriatum*, kein *proprium* sei; so kann doch diese Tätigkeit mit dem Ziele der eigentlichen Sendung in Verbindung gebracht werden. Die gesandte Person wird somit in doppelter Weise bei der Ausführung ihrer Sendung als allein tätig gedacht, einmal, insofern sie selbst ihre Verbindung mit der Kreatur herstellt, und wiederum, insofern sie, in die Kreatur eingekehrt, dort auch eine ihrer Verbindung entsprechende Tätigkeit entfaltet; aber die Appropriation dieser Tätigkeit hebt die Proprietät der Sendung nicht auf, solange man nur die in der Tat eigentümliche Existenz der gesandten Person zur Basis dieser Appropriation macht und sie als Zentrum des Sendungsprozesses betrachtet.

In der Darstellung der Hl. Schrift und der Väter finden wir vielfach diese appropriierte Tätigkeit mit der wirklichen hypostatischen Gegenwart auf ähnliche Weise, wie die beiden Arten der letztern untereinander, so innig verwoben, daß sie sich im Ausdrucke oft gar nicht unterscheiden läßt, so z. B. wenn der Heiland sagt, daß er uns den Hl. Geist *als Tröster* senden werde. Analysiert man dann diese Ausdrücke mit behutsamer Sorgfalt in ihrer ganzen Bedeutung, so wird man alle Momente herausfinden und zu einem harmonischen Ganzen verbunden sehen. Sonst läuft man Gefahr, das eine über dem andern zu vergessen, und erhält nur eine entweder sehr einseitige, oder ganz unklare Vorstellung von dem Geheimnisse, das die Hl. Schrift uns offenbaren will.

Nimmt man nun in der eben angegebenen Weise auch die appropriierte Tätigkeit in den Begriff der Sendung mit auf, dann erscheint die gesandte Person als von der sendenden nicht nur gegeben, sondern als selbst kommend, und in uns kommend, nicht nur um dort zu sein und zu bleiben, sondern auch um dort zu wirken. Aber die göttlichen Ausgänge nach außen können nicht abschließen mit dem Ziele, wohin sich die gesandte Person begibt; der Eintritt einer göttlichen Person in die Kreatur kann

nur zu dem Ende stattfinden, daß sie *mit der Person*, wozu sie gesandt wird, zu derjenigen, welche sie gesandt hat, *zurückkehre* oder vielmehr, daß sie die geschaffene Person, zu welcher sie gesandt wird, in die Einheit mit der sendenden, aus welcher sie selbst niemals heraustritt, hinaufführe und aufnehme.

Kraft der *περιχωρησις*, der *circumincessio*, der Durchdringung der einzelnen Personen kann nämlich eine von ihnen mit uns nicht in Verbindung treten, ohne daß damit die andern ebenfalls mit uns in Verbindung kommen. Das wird nun schon in etwa dadurch ausgedrückt, daß wir sagen, die sendende Person steige mit der gesandten in unsere Seele herab: aber alsdann stellt sich unsere Verbindung mit der sendenden nicht so eigentlich als eine Wirkung der gesandten Person, oder als Resultat und Ziel ihrer Sendung dar. Die gesandte Person erscheint dann bloß als vorausgesandt, als Vorläuferin der sendenden, als zuerst in uns eintretend, ohne eigentlich durch eine besondere Funktion die Verbindung mit der sendenden zu bewerkstelligen, und als Mittlerin zwischen den beiden, die sie verbinden soll, aufzutreten.

Das ist aber eben die Anschauungsweise, welche wir gewöhnlich mit dem Namen der Gesandten verbinden, und welche die Schrift und die Väter namentlich auf die Sendung des Hl. Geistes anwenden. Nach den Vätern entspricht der ausgehenden Bewegung der göttlichen Personen eine rückläufige, indem der Hl. Geist durch seinen Eintritt, sein Bleiben und Wirken in unserer Seele uns zur Vereinigung mit dem Sohn und durch den Sohn zum Vater hinaufführt. Durch die Sendung, die Mitteilung des Hl. Geistes werden wir der göttlichen Natur teilhaft gemacht, gelangen dadurch zur Gemeinschaft des Sohnes Gottes, der in uns wiedergeboren wird, und treten hiemit in Beziehung zu seinem Vater, der dann auch unser Vater wird.[111] Wenn aber der Sohn gesandt wird durch die Wiedergeburt, dann wird in ihm auch der Hl. Geist gesandt, und so erscheinen dann beide als zum Vater, der als der bloß sendende, nicht gesandte, wie das erste Prinzip, so auch das letzte Ziel ist, uns hinführend und mit ihm als seine Kinder vereinigend. Die volle Einkehr in den Schoß des Vaters, die volle Vereinigung mit dem Vater, in der wir denselben mit dem von Natur in seinem Schoße wohnenden Sohne von Angesicht zu Angesicht schauen und genießen, findet

erst dann statt, wenn der Sohn Gottes in seiner ganzen Herrlichkeit in uns wiedergeboren sein wird — in der Ewigkeit. In der Ewigkeit, in der ewigen Ruhe im Schoße Gottes, liegt darum auch das letzte Ziel, wie aller Bewegung, so insbesondere der zeitlichen Sendungen und Ausgänge der göttlichen Personen. Dort wohnen sie in uns nicht mehr, um uns zur Einheit mit dem, der sie gesandt hat, zu führen, sondern in Gemeinschaft mit dem Vater als Gegenstand des seligsten Genusses, den göttlichen Frieden ihrer Einheit uns mitteilend.

Wie also im innern trinitarischen Leben die Entfaltung desselben in den Produktionen und den Ausgängen der Personen wesentlich auf die Einheit derselben in dem Besitze der einen göttlichen Natur hinausläuft, und die Dreifaltigkeit in der Dreieinigkeit abschließt: so läuft auch die äußere Entfaltung jener Prozessionen in den Sendungen darauf hinaus, daß die Kreatur in welche sie münden, in die Einheit der göttlichen Natur aufgenommen wird, um mit den göttlichen Personen und durch sie in ähnlicher Weise eins zu werden, wie sie untereinander eins sind. Somit wird durch die Sendung sowohl die Dreieinigkeit als die Dreifaltigkeit Gottes in der Kreatur zur Geltung gebracht.

Noch manches andere ließe sich über die Sendungen der göttlichen Personen sagen; indes liegt das Uebrige nicht so sehr in unserem Bereiche, und verweisen wir für dasselbe auf die Theologen, welche sich insbesondere damit befaßt haben.[112]

Was wir zeigen wollten, ist durch das Gesagte hinlänglich dargetan, daß nämlich das Geheimnis der Dreifaltigkeit in seinen charasteristischen Momenten, in den ewigen Ausgängen, welche in den Sendungen nach außen fortgeführt werden, die innigste und lebendigste Beziehung zu den Geheimnissen der übernatürlichen Gnade besitzt, daß es die lebendige Wurzel ist, welche die Gnadenordnung aus sich hervorgehen läßt und mit ihren Verzweigungen in dieselbe verflochten wird, daß es endlich durch die Gnadenordnung und in derselben die größte Bedeutung und das lebendigste Interesse gewinnt. —

Aber außer der Sendung der göttlichen Personen nach außen, von welcher bisher die Rede war, gibt es noch eine andere ungleich großartigere, die des Sohnes (und in ihm auch des Heiligen Geistes) durch die Inkarnation, eine Sendung, durch welche eine Person nicht bloß in ihrer hypostatischen Besonderheit der

Kreatur *gegenwärtig* wird, sondern durch Aufnahme einer geschaffenen Natur in ihre Hypostase zur hypostatischen Einheit wahrhaft *eins* wird mit der Kreatur, und vermittelst der angenommenen Natur nicht bloß appropiierte, sondern wirklich eigentümliche Tätigkeiten und Funktionen ausübt. Es ist das die Sendung *per exellentiam.*

In dieser Sendung gewinnt natürlich das Geheimnis der innern trinitarischen Ausgänge noch eine weit größere Bedeutung für die Außenwelt, aber zum Teil gerade dadurch, daß sie mit der andern Art der Sendung aufs innigste verflochten ist und dieselbe sowohl vermittelt als vollendet. Sie ist der Knotenpunkt einer überaus wundervollen, geheimnisreichen Ordnung der Dinge, die sich nach dem Plane Gottes auf der Basis der Trinität aufbaut, aus ihr, wie aus lebendiger Wurzel in der herrlichsten Harmonie sich entfaltet, eines Systemes, das, wie es die reale Offenbarung und Entwicklung des trinitarischen Systemes ist, so auch nur in ihm und aus ihm seine Erklärung finden kann.

Doch das können wir erst dann nachweisen, wenn wir die ganze Lehre von dem Geheimnisse der Inkarnation im Zusammenhange darstellen werden.

* * *

ERSTER ANHANG ZUM ZWEITEN HAUPTSTÜCK

EIN HYPOSTATISCHES ANALOGON FÜR DEN HL. GEIST UND SEINEN URSPRUNG AUF GESCHÖPFLICHEM GEBIETE

(Als Nachtrag zu Seite 87.)

Es wäre nicht zu verwundern, wenn der zweite Prozeß in Gott als ein hypostatischer auf dem geschöpflichem Gebiete gar kein Analogon hätte, wenn Gott mit seiner unendlichen Fruchtbarkeit, wie nach außen durch die Schöpfung, so auch nach innen auf eine Weise sich mitteilte, die in den Geschöpfen kein Abbild fände. Gleichwohl glauben wir, daß es ein solches Abbild gibt, ein Bild, welches, teils durch Parallele, teils durch Antithese, die zweite Prozession in Gott nach vielen Beziehungen in das hellste Licht setzt, und namentlich nicht nur den Unterschied, sondern

auch das positive Verhältnis derselben zur ersten beleuchtet. Denn die zweite Produktion in Gott ist nicht von der Zeugung bloß unterschieden als neben ihr selbständig herlaufend; sie setzt die Zeugung wesentlich voraus und eben in dieser ihrer positiven Beziehung zur Zeugung liegt zugleich ihr Unterschied von derselben.

Aber wo werden wir dieses Bild finden?

Wenn die Mazedonianer gegen das Hervorgehen des Hl. Geistes aus der Substanz Gottes einwandten, man könne sich keinen andern Ursprung aus einer Substanz denken, als den durch Zeugung, so antworteten die heiligen Väter, insbesondere der hl. Gregor von Nazianz, gerade in der menschlichen Natur finde sich noch eine andere Art von Derivation derselben, in der Produktion der Eva aus der Rippe Adams.[113]

In der Regel faßt man diese Bemerkung als eine bloße Ausflucht auf, die den Gegner entwaffne, ohne jedoch die Sache selbst näher zu beleuchten. Wir glauben das Gegenteil; wir sind der Ansicht, daß sich damit die ganze Tiefe des Dogmas in ein herrliches Licht setzen läßt. Man urteile.

Indem Gott die Eva aus der Seite Adams nahm, wollte er dadurch bewirken, daß die menschliche Natur in den Repräsentanten der Geschlechtseinheit, Vater, Mutter und Kind, ebenso von einem Prinzipe ausginge, wie die göttliche Natur vom Vater auf den Sohn und von Vater und Sohn auf den Hl. Geist übergeht. Er wollte die Geschlechtseinheit in der Menschheit als das möglichst treue Abbild der Natureinheit der göttlichen Personen darstellen. Wie in Gott der Sohn allein vom Vater ausgeht, und der Hl. Geist als die Frucht, die Krone und das Siegel ihrer Einheit erscheint, so sollte in der Menschheit zuerst das Weib vom Manne allein ausgehen, und das Kind die Frucht und die Krone der Vereinigung des Mannes mit dem Weibe bilden. Die Unterschiede, welche bei dieser Vergleichung in die Augen springen, bekräftigen dieselbe nur noch mehr.

In der Menschheit erscheint der Sohn als die dritte Person, sein Ursprung als der zweite; in Gott ist der Sohn die zweite Person, sein Ursprung der erste. Aber warum? Wie bei allem Geschaffenen Zweiheit herrscht, eine Spaltung zwischen Akt und Potenz, so ist auch die menschliche Natur in zwei Prinzipien gespalten, ein vorherrschend aktives, der Mann, und ein vorherr-

schend passives, das Weib. Die Zeugung als der höchste Akt der Natur als solcher ist darum auch hier erst das Produkt der vereinigten Teile des Geschlechtes. In Gott hingegen, in dem es keine Spaltung zwischen Akt und Potenz gibt, der die reinste und vollkommenste Natur ist, muß die Zeugung als der natürlichste und prinzipale Akt der Natur unmittelbar und ausschließlich von der ersten Person ausgehen. Und wie sie beim Menschen das *ultimum in executione* ist, weil sie in ihrer Verwirklichung die Scheidung der Geschlechter voraussetzt, aber zugleich das *primum in intentione*, weil die Scheidung der Geschlechter nur ihretwegen stattfindet: so muß sie in Gott absolut in jeder Beziehung die erste Produktion sein. Gerade deshalb also, weil die Zeugung in Gott wahre Zeugung ist, muß sie von einer Person, nicht von zweien, ausgehen.

Nichtsdestoweniger tritt bei Gott in ähnlicher, obwohl in ungleich höherer Weise die dritte Person als Mittlerin zwischen Vater und Sohn, wie in der menschlichen Natur die Mutter zwischen Vater und Kind. Wie die Mutter das Liebesband zwischen Vater und Kind ist, so ist in Gott der Hl. Geist das Liebesband zwischen Vater und Sohn; und wie jene, indem sie dem Kinde die Natur vom Vater übermittelt, erst recht das Kind in der Einheit der Natur mit dem Vater erscheinen läßt, so läßt auch der Hl. Geist Vater und Sohn erst recht in der Einheit der Natur erscheinen, nicht zwar, als wenn er dem Sohne die Natur übermittelte, sondern indem er selbst die Frucht der beiderseitigen Einheit und Liebe ist. In Gott geht der Sohn als vollkommener Sohn vom Vater aus, ohne in seinem Ursprunge und seiner Ausbildung einer Mittelperson zu bedürfen. Was aber bei den Menschen das Bedürfnis der Zeugung als eine Bedingung, das verlangt in Gott der Reichtum der Zeugung als Folge: wenngleich der Sohn hier aus dem Vater allein seinen Ursprung hat, so verlangt doch eben diese seine höchste Einheit mit dem Vater, daß sie sich ein persönliches Band hervorbringe, worin Vater und Sohn ihre Liebe zueinander niederlegen. So sehr also auch auf beiden Seiten die Rollen der einzelnen Personen nach einer andern Reihenfolge verteilt sind, so liegt dieser Wechsel doch eben in der Natur der Sache, in der Verschiedenheit der göttlichen und menschlichen Natur.

So liegt es denn auch ebenfalls in der Natur der Sache, daß

die Produktion des Weibes aus dem Manne, obgleich sie bei der menschlichen Natur der Zeugung vorausgeht und keine zweite Person voraussetzt, nichtsdestoweniger der Produktion der dritten Person in Gott entspricht. Die Produktion des Weibes aus der Seite des Mannes ist keine natürliche, sondern eine übernatürliche, und schon deshalb keine Zeugung. Die Produktion des Hl. Geistes ist für Gott keine übernatürliche, aber auch keine natürliche in dem Sinne einer Produktion auf dem Wege der Natur, d. h. der sich selbst bezeugenden und ausprägenden Natur. Die Produktion des Weibes aus dem Manne ist ein Werk der Liebe, der göttlichen Liebe, die sie aus der Seite Adams nahm, und der Liebe Adams, der seine Rippe im Schlafe der Liebe für sie hingab. Eva ist nicht aus Adam entsprossen durch Entwicklung und Aeußerung seiner Naturkraft, sondern aus der Substanz Adams *genommen*, um seine Gehilfin in der Verbreitung der Natur durch Zeugung zu sein. Und so ist der Hl. Geist durch die Liebe des Vaters und des Sohnes aus ihrer Substanz genommen zugleich und hingegeben, nicht als Gehilfe des Vaters bei der Zeugung des Sohnes, aber auch nicht als aus dem Vater mit dem Sohne gezeugt, sondern als das Band, in dem die Natureinheit zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten sich besiegelt. Und wie Eva, weil der Stoff ihres Leibes aus Liebe genommen und hingegeben wurde, aus der Seite Adams, von seinem Herzen, dem Sitze der Liebe, weggenommen worden: so müssen wir auch vom Hl. Geiste sagen, daß er nicht aus dem Schoße, sondern aus dem Herzen des Vaters und des Sohnes ausgehe.

Wenn diese unsere Gedanken gar zu neu und fremdartig erscheinen sollten — und in der Tat haben wir sie in dieser Gestalt nirgendwo bei den Vätern oder den Theologen gefunden —, so sind sie doch in einem andern, schönern Gewande schon uralt. Bekanntlich betrachten die heiligen Väter nach dem Vorgange des Apostels Christus als den neuen wahren Adam, von dem der erste nur das Vorbild gewesen, und so lehren sie auch, daß die Braut Christi, die Kirche, als die neue Eva, auf ähnliche Weise aus der Seite des neuen Adam hervorgegangen sei, wie die erste Eva aus der Seite des ersten Adam. Das die Kirche als Braut konstituierende göttliche Lebenselement ist aus der Seite des in den Schlaf der Liebe versunkenen neuen Adam genommen.

Dieses Lebenselement ist aber nichts anderes, als der Hl. Geist, der, wie er aus der Gottheit des Sohnes Gottes sein eigenes Dasein erhält, so auch durch die Menschheit desselben und von ihr aus in die Kirche eintritt, um sie mit der Kraft des Sohnes Gottes zu befruchten; und der aus dem Herzen Christi auf und in seine Kirche fließende, reinigende und belebende Blutstrom ist, wie das Vehikel, so zugleich das Sinnbild der zeitlichen und damit weiterhin der ewigen Ausgießung des Hl. Geistes. So ist denn auch die Seite des ersten Adam, als Vorbild der Seite oder des Herzens des neuen Adam, mit dieser ein Typus der Seite oder des Herzens des Sohnes Gottes in seiner Gottheit. Wie die Schrift sagt, daß Gott die aus der Seite Adams entnommene Rippe zum Weibe ausbaute; wie die Väter lehren, daß Christus aus dem seiner Seite entströmenden Wasser und Blute die Kirche gebildet: so müssen wir sagen, daß der Vater und Sohn den Hl. Geist aus ihrer Seite, aus ihrem Herzen genommen und gebildet haben. Und wie Eva, weil aus der Rippe Adams gebildet, durch eine einfache Figur schlechtweg die Rippe Adams genannt werden kann: so wagt der hl. Methodius sogar zu sagen, der Hl. Geist sei die *costa Verbi*, zumal da derselbe nicht bloß aus der Seite des Logos entsprungen ist, sondern in derselben verbleibt und sodann an die Kreaturen mitgeteilt wird, um aus ihm die Braut des Logos zu bilden. „Unter der Rippe", sagt der hl. Methodius, „versteht man sehr richtig den Paraklet, den Geist der Wahrheit, aus welchem nehmend diejenigen, welche erleuchtet werden, zur Unsterblichkeit wiedergeboren werden ... Denn er wird recht eigentlich die Rippe des Logos genannt, der siebengestaltige Geist der Wahrheit, von dem nehmend Gott nach der Ekstase oder dem Tode Christi seine Gehilfin, die Kirche, baut."[111] Da jedoch Christus aus seiner Seite nicht, wie Adam, die Rippe, sondern sein Blut zur Bildung seiner Braut hingegeben, so werden wir besser sagen, der Hl. Geist sei aus dem Herzblute des Vaters und des Sohnes entsprossen. Alsdann erscheint sein Ausgang ebenso substanzial, wie in dem andern Bilde, aber zugleich innerlicher und lebendiger, weil unmittelbar aus dem Herde der Liebe und des Lebens hervorquellend, und die Liebe und das Leben ohne weiteres in sich tragend. Seine Produktion stellt sich dann nicht so sehr als eine Formation, sondern als ein

Erguß dar, und so stimmt diese Analogie aufs vollkommenste mit der früher aus der Ausgießung des Lebensodems gezogenen.

Haben wir also zu viel gesagt, wenn wir eben behaupteten, die Produktion des Weibes aus dem Manne sei, wenn auch hauptsächlich durch Antithese, ein Gegenbild der zweiten Produktion in der Gottheit, und beleuchte namentlich das Verhältnis, das zwischen ihr und der ersten stattfindet?

Aber warum, wird man fragen, wird denn die zweite Produktion in Gott nicht nach diesem ihrem Bilde mit einem eigenen Namen benannt? Es genügt schon zu bemerken, daß das Bild selbst, weil in einem Akte liegend, der bloß einmal stattgefunden hat und seiner Natur nach außerordentlich ist, keinen eigenen Namen besitzt; — wir fügen hinzu, daß es auch mehr ein umgekehrtes als ein gerades Bild ist. Vielleicht ist aber sowohl die Aehnlichkeit als die Unähnlichkeit des Bildes mit dem Urbilde nicht ohne allen Einfluß auf die Benennung der dritten Person selbst und ihrer Produktion.

Was die *Aehnlichkeit* betrifft, so ist es klar, daß der ursprüngliche Name des Weibes, den Adam, von Gott erleuchtet, ihm beigelegt, demselben mit Rücksicht auf seinen Ursprung aus Adam gegeben wurde: *vocabitur virago* (האישה), *quia de viro* (האיש) *sumpta est.* Es ist ebenfalls klar, daß, wenn die dritte Person nach dieser Analogie benannt werden soll, darum nicht der Name des Weibes selbst auf dieselbe übertragen zu werden braucht. Eben nach dem Grundgedanken der Analogie *darf* das nicht einmal geschehen. Wenn Eva *virago* genannt wurde, weil sie vom *vir* genommen war, so muß die dritte Person in Gott nach den Personen benannt werden, woraus sie genommen ist. Weil sie von Vater und Sohn genommen ist, insofern beide ein Geist sind, muß auch sie Geist genannt werden, als Geist vom Geiste, als *Spiritus de Spiritu.*

Wie der Name האישה schon durch seine Flexion andeutet, daß er von dem Namen האיש abgeleitet ist, und daß so auch sein Gegenstand von dem Gegenstande der letzteren deriviert ist, in wesentlicher Relation zu demselben steht und auf denselben hinweist: so deutet der Name Geist als Eigenname der dritten Person wesentlich hin auf den Namen Geist, insofern er den beiden andern zukommt, und zeigt an, daß sein Gegenstand aus dem des letztern abgeleitet ist. Und wie der Name האישה

anzeigen soll, daß das Weib, aus der Seite des Mannes genommen, ihm zur Seite gegeben ist, damit so das eigentümliche Wesen desselben offenbar werde: so zeigt der Name Geist bei der dritten Person in Gott an, daß sie aus der Einheit des Geistes, wodurch die beiden andern Personen ein Geist sind, genommen ist, um ihre Geisteseinheit zu offenbaren und geltend zu machen.

Ist also unsere Analogie nicht von großer Bedeutung zur Erklärung des von der Offenbarung gewählten Namens, und stimmt sie nicht auf das vollkommenste mit dem, was wir früher nach den heiligen Vätern über die Ableitung und Bedeutung dieses Namens gesagt haben? Und ist diese Harmonie nicht wiederum der beste Beweis für die Berechtigung unserer Analogie? Die *Unähnlichkeit*, welche zwischen dem Analogon und dem Urbilde besteht, ist ebenfalls nicht ohne Einfluß auf die Benennung des Hl. Geistes; sie bestätigt negativ den durch die Aehnlichkeit positiv bekräftigten Namen „Geist".

Der Ursprung und die Stellung des Weibes unter den drei Personen, in denen sich die Gliederung der menschlichen Natur darstellt, beruht nämlich, wie überhaupt die Geschlechtlichkeit und Mitteilbarkeit der menschlichen Natur, darauf, daß diese letztere eine leibliche, prägnanter eine *fleischliche* Natur ist. Bei den geschaffenen Geistern gibt es keine substanziale Mitteilung der Natur, auch beim Menschen nicht, insofern er geistigen Wesens ist. Die Fortpflanzung der Natur geschieht nur im Fleische und durch das Fleisch. Das Weib repräsentiert aber als Gattin und Mutter diese Art der Fortpflanzung eben von seiten ihrer Unvollkommenheit, insofern nämlich in der Notwendigkeit des Weibes als zweiten Prinzips der Zeugung die Mangelhaftigkeit des ersten zutage tritt. Sein Name ruft daher wesentlich alle die Unvollkommenheiten in den Sinn, welche mit den menschlichen Fortpflanzungsverhältnissen verbunden sind. Wenn man diesen Namen also auf die dritte göttliche Person übertrüge, würde nicht nur sie, würden auch Vater und Sohn fleischlich vorgestellt werden; auch in Gott würde man denken an Auflösung seiner Substanz, an gegenseitige Vervollständigung der einzelnen Personen, an fleischliche Begierde usw. Dieser Name und der ihm zugrunde liegende Begriff läßt sich nicht ohne weiteres steigern und purifizieren, wie des Vaters; letzterer drückt vor-

herrschend nur etwas Aktives, Vollkommenes aus, während der des Weibes, der Gattin und der Mutter geradezu eine passive Stellung andeutet.

Während nun aber beim Menschen das Mittelglied zwischen Vater und Sohn die Fleischlichkeit der Natur und der Fortpflanzung repräsentiert, muß in Gott die Mittelperson zwischen Vater und Sohn die Geistigkeit seiner Natur und der in derselben stattfindenden Fortpflanzung repräsentieren; es muß *die Blüte, die Spitze der göttlichen Geistigkeit* sein.

Denn wie beim Menschen die Fortpflanzung der Natur überhaupt in der Fleischlichkeit derselben wurzelt, so entspringt sie bei Gott umgekehrt gerade aus seiner absoluten Geistigkeit. Gerade deshalb, weil Gott der absolute Geist ist, weil er als solcher sein Wesen erkennend erfaßt und in einem persönlichen Worte ausspricht, findet in Gott eine Mitteilung der Natur an eine andere Person statt. Wie daher beim Menschen das Weib die fleischliche Einheit, die Einheit des Fleisches zwischen Vater und Sohn vermittelt und darstellt: so muß in Gott die dritte Person die geistige Einheit, die Einheit des Geistes, der geistigen Natur zwischen Vater und Sohn darstellen, und zwar nicht als Vermittlerin, sondern als Blüte und Spitze derselben. Um den Charakter und die Stellung dieser göttlichen Person zu bezeichnen, darf man also nicht nur nicht den Namen des Weibes auf dieselbe übertragen, man muß sie vielmehr als den verklärten Gegensatz desselben bezeichnen, als ein durchaus geistiges Band, oder schlechthin als Geist, als die Ausströmung und Offenbarung der geistigen Einheit zwischen Vater und Sohn. — Die Zeugung in Gott ist wegen ihrer reinen Geistigkeit eine *jungfräuliche*;[115] in jungfräulicher Weise muß also auch der Hl. Geist das Bindeglied sein zwischen Vater und Sohn.

Nur dann, wenn das Weib, ohne Gattin und Mutter zu sein, als Jungfrau, den Brennpunkt der Liebe in der Familie zwischen Vater und Sohn bilden könnte, würde es nicht bloß halb, sondern ganz, nicht bloß in seinem Ursprunge, sondern auch in seinem Wesen den Hl. Geist repräsentieren; und wenn man daher von jenen Beziehungen absieht, dürfte man in etwa die dritte Person als die Repräsentantin des weiblichen Wesens, d. h. der Liebe und der Zärtlichkeit, unter den göttlichen Personen bezeichnen.

Aber jene Beziehungen sind so innig mit der Idee des Weibes,

wenn es seine Stellung in der Familie geltend machen soll, verwachsen, daß sie sich gar nicht davon trennen lassen. Nur da lassen sie sich abstreifen, wo das Weib nicht in der menschlichen, sondern in der übernatürlichen Gottesfamilie, in jungfräulicher Vermählung mit dem fleischgewordenen Gottessohne und als Adoptivtochter seines himmlischen Vaters die Repräsentantin einer himmlischen Liebe wird, einer Liebe, die, obgleich in aller Menschen Herzen ausgegossen, in den Herzen der gottgeweihten Jungfrauen den empfänglichsten Herd, in ihrem beschaulichen und tätigen Liebesleben den zartesten und schönsten Ausdruck findet. Die gottgeweihten Jungfrauen sind, wie Cyprian[116] sie so schön bezeichnet, „die Blüte unter den Sprößlingen der Kirche, die Zierde und der Schmuck der Gnade des Hl. Geistes" und als solche die sprechendsten Bilder des Hl. Geistes selbst, der in ihnen sein eigenes Wesen ausprägt. Vor allen ist das die Jungfrau der Jungfrauen, die zugleich durch die Kraft desselben Hl. Geistes in übernatürlicher Weise Mutter geworden, und die, wie er zwischen dem Vater und seinem Sohne in der Gottheit, durch ihn und mit ihm das Liebesband zwischen dem Vater und seinem menschgewordenen Sohne ist. Und nach ihrem Vorbilde ist es die Kirche, die vom Hl. Geist beseelt, in ihm und durch ihn die geistliche, jungfräuliche Mutter aller derjenigen ist, welche sie in der Kraft des Hl. Geistes Gott dem Vater als Kinder schenkt und dem menschgewordenen Sohne als Glieder seines mystischen Leibes einverleibt.

Aber diese Idee der übernatürlichen, verklärten Weiblichkeit ist nicht so sehr ein sichtbares, selbständiges Bild, das uns zur Erkenntnis der dritten Person in Gott führte, als vielmehr ein in sich selbst unsichtbarer Abglanz ihres Wesens, der selbst nur in und aus dem Wesen des Hl. Geistes begriffen und verstanden werden kann.

* *
*

ZWEITER ANHANG ZUM ZWEITEN HAUPTSTÜCK

ÜBER DIE APPROPRIATIONEN DES HL. GEISTES

S. 121 (Anm. 75) haben wir versprochen, eine ausführlichere Erklärung der dem Hl. Geiste appropriierten Tätigkeiten und Wirkungen zu geben. Anbei lassen wir dieselbe aus dem hl. Thomas (Summa contra Gentiles l. IV. cpp. 20 sqq.) folgen, der die meisten in systematischer Ordnung zusammengestellt hat. Wir bemerken nur, daß diese Zusammenstellung keine absolute Vollständigkeit beansprucht, und daß viele der angezogenen Schriftstellen, wie wir früher gezeigt, nicht bloß von einer appropriierten Wirksamkeit, sondern auch von hypostatischen Verhältnissen des Hl. Geistes erklärt werden können und müssen. Der hl. Thomas hat nur formell die Wirksamkeit im Auge, und in dieser Voraussetzung muß er alles *per appropriationem* erklären.

CAPUT 20

De effectibus attributis Spiritui Sancto in Scripturis, respectu totius creaturae

Oportet autem, secundum convenientiam praedictorum, considerare effectus, quos Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit.

Ostensum est enim in superioribus (l. 1. c. 86), quod bonitas Dei est ratio volendi, quod alia sint, et per suam voluntatem res in esse producit. Amor igitur, quo suam bonitatem amat, est causa creationis rerum; unde et quidam antiqui philosophi amorem deorum causam omnium esse posuerunt, ut patet in primo Methaphysicorum, et Dionysius dicit quod „divinus amor non permisit ipsum sine germine esse" (De Divin. Nom. c. 4). Habitum est autem ex praemissis, quod Spiritus Sanctus procedit per modum amoris, quo Deus amat seipsum. Igitur Spiritus Sanctus est principium creationis rerum; et hoc significatur: *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur* (Ps. 103, 30).

Ex hoc etiam, quod Spiritus Sanctus per modum amoris procedit, amor autem vim quamdam impulsivam et motivam habet, motus, qui est a Deo in rebus, Spiritui Sancto proprie attribui videtur. Prima autem mutatio in rebus a Deo exsistens intelligitur, secundum quod ex materia creata informi species diversas produxit. Unde hoc opus Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit; dicitur enim: *Spiritus Dei ferebatur super aquas;* vult enim Augustinus per aquas intelligi materiam primam, super quam Spiritus Domini *ferri* dicitur, non quasi ipse moveatur, sed quia est motionis principium.

Rursus, Rerum gubernatio a Deo secundum quamdam motionem esse intelligitur, secundum quod Deus omnia dirigit et movet in proprios

fines. Si igitur impulsus et motio ad Spiritum Sanctum, ratione amoris, pertinet, convenienter rerum gubernatio et propagatio Spiritui Sancto attribuitur. Unde dicitur: *Spiritus Dei fecit me* (Job 33, 4); et: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam* (Ps. 142, 10). — Et, quia gubernare subditos proprius actus Domini est, convenienter Spiritui Sancto dominium sanctum attribuitur; dicit enim Apostolus: *Dominus Spiritus autem est* (2 Cor. 3, 17); et in symbolo fidei dicitur: *Credo in Spiritum Sanctum Dominum.*

Item, vita maxime in motu manifestatur; moventia enim seipsa vivere dicimus, et universaliter quaecunque a seipsis aguntur ad operandum. Si igitur, ratione amoris, Spiritui Sancto impulsio et motio competit, convenienter etiam sibi attribuitur vita; dicitur enim: *Spiritus est, qui vivificat* (Jo. 6, 64); et: *Dabo vobis Spiritum, et vivetis* (Ezech. 37, 6); et in symbolo fidei nos in Spiritum Sanctum *vivificantem* credere profitemur. Quod etiam et nomini spiritus consonat; nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem a principio vitae in caetera membra diffusum.

CAPUT 21

De effectibus attributis Spiritui Sancto respectu rationalis creaturae, quantum ad ea, quae Deus nobis elargitur

Considerandum est etiam, quantum ad effectus, quos proprie in natura rationali facit, quod ex hoc, quod divinae perfectioni utcumque assimilamur, hujusmodi perfectio a Deo nobis dari dicitur; sicut sapientia a Deo nobis donatur, secundum quod divinae sapientiae utcumque assimilamur. Quum igitur Spiritus Sanctus procedat per modum amoris, quo Deus seipsum amat, ut ostensum est (c. 16), ex hoc quod huic amori assimilamur. Deum amantes, Spiritus Sanctus a Deo nobis dari dicitur. Unde Apostolus dicit: *Charitas Dei est diffusa in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (Röm. 5, 5).

Sciendum tamen est, quod ea, quae a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem: in causam quidam efficientem, in quantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur; in causam vero exemplarem, secundum quod id, quod in nobis a Deo est, aliquo modo Deum imitatur. Quum ergo eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut et eadem essentia, oportet quod omne id, quod Deus in nobis efficit, sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto; verbum tamen sapientiae, quo Deum cognoscimus, nobis a Deo immissum, est proprie repraesentativum Filii; et similiter amor, quo Deum diligimus, est proprium repraesentativum Spiritus Sancti. Et sic caritas, quae in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum.

Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, ut ex superioribus patet, nihil autem operari potest, ubi non est (oportet enim operans et operatum in actu

esse simul, sicut movens et motum): necesse est, ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit ipse Deus effector. Unde quum caritas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus Sanctus in nobis sit, quamdiu caritas in nobis est. Unde Apostolus dicit: *Nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis?* (1 Cor. 3, 16.)

Quum igitur per Spiritum Sanctum Dei amatores efficiamur, omne autem amatum in amante est, in quantum hujusmodi: necesse est, quod per Spiritum Sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent. Unde Dominus dicit: *Ad eum veniemus*, scilicet diligentem Deum, *et mansionem apud eum faciemus* (Joann. 14, 23); et dicitur: *In hoc scimus, quoniam manet in nobis, de spiritu, quem dedit nobis* (1 Joann. 3, 24).

Rursus, manifestum est, quod Deus amat illos, quos sui amatores per Spiritum Sanctum constituit; non enim tantum bonum nisi amando conferret. Unde dicitur ex persona Domini: *Ego diligentes me diligo* (Proverb. 8, 17); *non quasi nos prius dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, ut dicitur (1 Joann. 4, 10). Omne autem amatum in amante est. Necesse est igitur, quod per Spiritum Sanctum non solum Deus sit in nobis, sed etiam nos in Deo. Unde dicitur: *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo* (1 Joann. 4, 16); et iterum: *In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis* (Ibid. 4, 13).

Est autem hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet; quum enim amicitia conjungat affectus et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse, quod amico revelat; unde et Dominus dicit discipulis: *Jam non dicam vos servos ... Vos autem dixi amicos ...; quia omnia quae audivi a Patre meo, nota feci vobis* (Joann. 15, 15). Quia igitur per Spiritum Sanctum amici Dei constituimur, convenienter per Spiritum Sanctum hominibus dicuntur revelari divina mysteria; unde Apostolus dicit: *Scriptum est, quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum: nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum* etc. (1 Cor. 2, 9—10).

Et, quia ex his, quae homo novit, formatur ejus loquela, convenienter etiam per Spiritum Sanctum homo loquitur divina mysteria, secundum illud: *Spiritus autem loquitur mysteria* (1 Cor. 14, 2); et: *Non enim vos estis, qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis* (Matth. 10, 20); et de Prophetis dicitur quod, *Spiritu Sancto inspirati, locuti sunt sancti Dei homines* (2 Petr. 1, 21); unde etiam in symbolo fidei dicitur de Spiritu Sancto: *Qui locutus est per Prophetas.*

Non solum autem est proprium amicitiae, quod amico aliquis revelet sua secreta propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit, quod etiam ea, quae habet, amico communicet; quia, quum homo amicum habeat ut alterum se, necesse est, quod ei subveniat, sicut et sibi, sua ei communicans; unde et proprium amicitiae esse ponitur, velle et facere bonum amico, secundum illud: *Qui habuerit substantiam hujus mundi et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera*

sua ab eo, quomodo caritas Dei manet in eo? (1 Joann. 3, 17.) Hoc autem maxime in Deo habet locum, cujus velle est afficax ad effectum; et ideo convenienter omnia dona Dei per Spiritum Sanctum nobis donari dicuntur, secundum illud: *Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiae, alii autem sermo scientiae secundum eumdem Spiritum* (1 Cor. 12, 8); et postea multis enumeratis ait: *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult* (Ibid. 11).

Manifestum est autem, quod, sicut ad hoc, quod corpus aliquod ad locum ignis perveniat, oportet quod igni assimiletur, levitatem acquirens, ex qua motu ignis proprio moveatur: ita ad hoc, quod homo ad divinae fructionis beatitudinem, quae Deo propria est, secundum suam naturam perveniat, necesse est primo quidem, quod per spirituales perfectiones Deo assimiletur, et deinde secundum eas operetur, et sic tandem praedictam beatitudinem consequatur. Dona autem spiritualia nobis per Spiritum Sanctum dantur, ut ostensum est, et sic per Spiritum Sanctum Deo configuramur, et per ipsum ad bene operandum habiles reddimur, et per eumdem ad beatitudinem nobis via praeparatur. Quae tria Apostolus insinuat nobis, dicens: *Unxit nos Deus, et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris* (2 Cor. 1, 21—22); et: *Signati estis Spiritu prommissionis Santo, qui est pignus hereditatis nostrae* (Ephes. 1, 13—14). Signatio enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur, unctio autem ad habilitationem hominis ad perfectas operationes, pignus autem ad spem, qua ordinamur in coelestem hereditatem, quae est beatitudo perfecta.

Et, quia ex benevolentia, quam quis habet ad aliquem, contingit quod eum sibi adoptat in filium, ut sic ad eum hereditas adoptantis pertineat, convenienter Spiritui Santo adoptio filiorum Dei attribuitur, secundum illud: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba (Pater).* (Röm. 8, 15.)

Per hoc autem, quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa remorvetur, amicitia enim offensae contrariatur; unde dicitur: *Universa delicta operit charitas* (Proverb. 10, 12). Quum igitur per Spiritum Sanctum Dei amici constituamur, consequens est, quod per ipsum nobis a Deo remittantur peccata; et ideo Dominus dicit discipulis: *Accipite Spiritum Sanctum, quorum remiseritis peccata, remittuntur eis* (Joann. 20, 22); et ideo blasphemantibus Spiritum Sanctum peccatorum remissio denegatur (Matth. 12, 31), quasi non habentibus illud, per quod homo remissionem consequitur peccatorum. Inde etiam est, quod per Spiritum Sanctum dicimur renovari et purgari sive lavari, secundum illud: *Emittes Spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae* (Ps. 103, 30); *et: Renovamini spiritu mentis vestrae* (Ephes. 4, 23); et: *Si abluerit Dominus sordes filiarum Sion, et sanguinem Jerusalem laverit de medio ejus, in spiritu judicii et spiritu ardoris* (Isai. 4, 4).

CAPUT 22.

De effectibus attributis Spiritui Sancto, secundum quod movet creaturam in Deum

His igitur consideratis, quae per Spiritum Sanctum in Sacris Scripturis nobis a Deo fieri dicuntur, oportet considerare, quomodo per Spiritum Sanctum moveamur in Deum.

Et primo quidem hoc videtur esse amicitiae maxime proprium, simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius, sicut et Apostolus dicebat: *Nostra conversatio in coelis est* (Philipp. 3, 20).

Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est, ut per Spiritum Sanctum Dei contemplatores constituamur; unde Apostolus: *Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu* (2 Cor. 3, 18).

Est autem et amicitiae proprium, quod aliquis in praesentia amici delectetur, et in ejus verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat; unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis causa confugimus. Quia igitur Spiritus Sanctus Dei nos amicos constituit et eum in nobis habitare facit et nos in ipso, ut ostensum est, consequens est, ut per Spiritum Sanctum gaudium de Deo et consolationem habeamus contra omnes mundi adversitates et impugnationes; unde dicitur: *Redde mihi laetitiam salutaris tui, et spiritu principali confirma me* (Ps. 50, 14); et: Regnum Dei est justitia et pax et *gaudium in Spiritu Sancto* (Röm. 14, 17); et dicitur: *Ecclesia... habebat pacem, et aedificabatur ambulans in timore Domini et consolatione Sancti Spiritus replebatur* (Act. 9, 31). Et ideo Dominus Spiritum Sanctum *paracletum*, id est consolatorem, nominat: *Paracletus autem Spiritus Sanctus* etc. (Joann. 14, 26).

Similiter autem et amicitae proprium est, consentire amico in his, quae vult. Voluntas autem Dei nobis per praecepta ipsius explicatur. Pertinet igitur ad amorem, quo Deum diligimus, ut ejus mandata impleamus, secundum illud: *Si diligitis me, mandata mea servate* (Joann. 14, 15). Unde, quum per Spiritum Sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur, ut praecepta Dei impleamus, secundum illud Apostoli: *Quicumque Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (Röm. 8, 14).

Considerandum tamen est, quod a Spiritu Sancto filii Dei aguntur, non sicut servi, sed sicut liberi. Quum enim liber sit, qui sui causa est, illud libere agimus, quod ex nobis ipsis agimus; quod autem agimus contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo, puta quum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia voluntario mixta, ut quum aliquis vult facere vel pati, quod minus est contrarium voluntati, ut evadat, quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem Sanctus sic nos ad agendum inclinat, ut nos voluntarie agere

faciat, in quantum nos amatores Dei constituit. Filii Dei libere a Spiritu Sancto aguntur ex amore, non serviliter ex timore; unde Apostolus dicit: *Non accepistis Spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis filiorum* (Röm. 8, 15).

Quum autem voluntas ordinetur in id, quod est vere bonum: quando, sive propter passionem sive propter malum habitum aut dispositionem, homo ab eo, quod est vere bonum avertitur, serviliter agit, in quantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis; sed, si consideretur actus voluntatis ut inclinatae in apparens bonum, libere agit, quum sequitur passionem aut habitum corruptum, serviliter autem agit si, tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positae abstinet ab eo, quod vult. Quum igitur Spiritus Sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem, qua (homo), servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit, et servitutem, qua contra modum suae voluntatis secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas* (2 Cor. 3, 17); et: *Si Spiritu ducimini, non estis sub lege* (Galat. 5, 18). Hinc est quod Spiritus Sanctus facta carnis mortificare dicitur, secundum quod, propter passionem carnis, a verbo bono non avertimur, in quod Spiritus Sanctus per amorem nos ordinat, secundum illud: *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis* (Röm. 8, 13).

DRITTES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM GOTTES IN DER URSPRÜNGLICHEN SCHÖPFUNG

„Dieses (göttlichen) Gutes, welches alle Fassungskraft übersteigt, waren auch wir Menschen einst teilhaft; und so sehr war dieses alle Gedanken und Begriffe übersteigende Gut in unserer Natur, dass das Gut des Menschen ihm ganz gleich zu sein schien durch die feinste und vollkommenste Verähnlichung und Nachahmung desselben."
Greg. Nyss. de beat. c. 3.

§ 32. Das Mysterium Gottes in der Kreatur ist nicht die Kreatur als solche, sondern die Mitteilung der göttlichen Natur an dieselbe

Gott, wie er an sich ist, in der Dreifaltigkeit der Personen, wie er in unzugänglichem Lichte wohnt, ist das größte und erhabenste Mysterium des Christentums.

Vieles ist aber von Gott sichtbar geworden in seinen Werken, und insofern es sichtbar geworden, ist es auch kein Mysterium für uns, wenigstens nicht im engern, spezifischen Sinne.

Wenn nun die Werke Gottes selbst das Unsichtbare desselben offenbaren und sichtbar machen, so sind sie um so viel weniger als Mysterien im eigentlichen Sinne zu betrachten, da sie uns nicht einmal mittelbar, sondern unmittelbar vor die Augen treten. Wir wollen damit nicht sagen, daß wir alle Werke Gottes bis in ihre tiefsten Tiefen ergründen und begreifen können; wem könnte das einfallen? Wir schauen ja nur die Oberfläche, nicht den Kern, nur die Erscheinungen, nicht ihre innersten Gründe, nur die hervortretenden Wirkungen, nicht die innersten Ursachen. Nur schlußweise dringen wir vermittels der Vernunft zum Kerne, zu den Gründen und Ursachen vor. Aber wir können doch vordringen und in einer wenngleich unvollkommenen Weise die natürliche Welt wirklich aus uns selbst durch das uns innewohnende Licht erkennen.

Das eigentliche Mysterium in der geschaffenen Welt muß aber nach christlichen Begriffen etwas so Erhabenes sein, daß wir es auch nicht unvollkommen und schlußweise durch unser natürliches Licht erkennen können. Nicht so sehr deshalb ist

es verborgen und geheimnisvoll, weil es *tief* liegt, wie das innerste Wesen und Mark der Dinge, als vielmehr deshalb, weil es unendlich *hoch* auch über das tiefinnerste Wesen der Geschöpfe hinausliegt, so zwar, daß die Vernunft selbst dann, wenn sie das Wesen derselben vollkommen erfaßt hätte, nichtsdestoweniger noch keinen Schritt getan haben würde, um das von Gott in die Kreatur gelegte Mysterium zu enthüllen.

Bei Gott ist das nicht so: wir haben es schon gesehen. Wenn wir sein Wesen erkännten, wie es an sich ist, würden wir eben dadurch auch schon das Mysterium der Dreifaltigkeit erkennen; denn dieses liegt nicht objektiv und reell über das Wesen Gottes hinaus, es übersteigt dasselbe bloß insofern, als es in der geschaffenen Natur nicht zur Erscheinung kommt. Bei der Kreatur hingegen ist das Natürliche vom Uebernatürlichen reell verschieden und auch nicht notwendig mit ihm verbunden; das Uebernatürliche tritt hier als eine neue, höhere Realität zur Natur hinzu, als eine Realität, die weder in ihr eingeschlossen, noch aus ihr entwickelt, noch überhaupt durch sie postuliert wird. Wie also Gott nur für unser Auge zwei Reiche darstellt, ein sichtbares und ein geheimnisvolles: so finden wir in der Kreatur zwei wirklich verschiedene Reiche, gleichsam zwei Welten, die übereinander aufgebaut sind, eine sichtbare und eine unsichtbare, eine natürliche und eine übernatürliche, von denen zwar auch die erste für die bloße natürliche Vernunft in ihren Tiefen unerschöpflich, die zweite aber geradezu in jeder Beziehung unerreichbar, unerforschlich und darum im absoluten Sinne geheimnisvoll ist.

Da alles, was außer Gott Dasein hat, nur ein Werk Gottes sein kann, so muß es, falls es außer Gott in der Kreatur ein wahres Mysterium geben soll, eben *zweierlei Werke Gottes* geben, *sichtbare* (für das sinnliche oder das geistige Auge) und *unsichtbare* (ebenfalls für beide Augen), *natürliche* und *übernatürliche.* Die erstern meint man, wenn von der Erkenntnis Gottes aus seinen Werken die Rede ist, weil nur sie uns eine Erkenntnis Gottes vermitteln können. Die letztern hingegen lehren uns nicht so sehr Gott kennen, da sie uns nicht durch sich selbst bekannt sind; sie werden uns vielmehr von Gott bekannt gemacht durch seine übernatürliche Offenbarung, obgleich sie, einmal geoffenbart, uns wiederum auf eine weit

höhere Weise die Herrlichkeit, Macht und Güte Gottes verkünden, als dies die Werke der erstern Art zu tun pflegen.

Nichts kann daher der Erhabenheit und Würde des hohen Mysteriums, welches wir Christen durch den Glauben in den Geschöpfen erkennen, mehr widersprechen, als wenn man nur *eine* Art von Werken Gottes anerkennen will, als wenn man sich die Tätigkeit Gottes bloß so denkt, daß sie außergöttliche Wesen hervorbringe, für ihre naturgemäße Entwicklung Sorge trage und für allenfallsige Störungen dieser Entwicklung außerordentliche Heilmittel herbeischaffe. Und doch ist es nicht lange her, daß eben diese Anschauung in manchen Systemen vertreten war.

Manche meinten, das große Mysterium des Menschen, welches durch das Christentum offenbart wurde, liege gerade darin, daß der Mensch im Christentum wahrhaft als Geschöpf Gottes und damit in transzendentaler Beziehung zu Gott erscheine, d. h. in einer Beziehung, die über die Natur des Menschen an sich betrachtet hinausliege und durch die Vernunft nicht erkannt werden könne.

Andere, und zum Teil auch dieselben, waren der Ansicht, der Zustand, in dem Gott den Menschen erschaffen, sei etwas ganz Selbstverständliches, denn die Natur des Menschen erfordere es, daß er so geschaffen werden; ja, jener Zustand sei so selbstverständlich und notwendig, daß man den Menschen, wie er jetzt geboren wird, entblößt von den Gaben des Urstandes, gar nicht verstehen könne, ohne den Verlust jener Gaben einer allgemeinen Sündenschuld, durch welche er herbeigerufen worden sei, zuzuschreiben. Demnach sei gerade der gegenwärtige Zustand der gefallenen Menschen ein Mysterium, das nur in dem Mysterium der Erbsünde seine Erklärung finde. „Ohne dieses Geheimnis," sagt Pascal, „das unbegreiflichste von allen, sind wir für uns selbst unbegreiflich. Der Knoten unserer Lage nimmt seine Verschlingungen und Verwicklungen in diesem Abgrunde, so zwar, daß der Mensch unbegreiflicher ist ohne dieses Mysterium, als dieses Mysterium für den Menschen unbegreiflich ist."[117]

Ich sollte aber meinen, hier bliebe gar kein Mysterium übrig; der Urstand ist keines, weil er sich so ganz und gar von selbst versteht; der jetzige Zustand, in dem wir geboren werden, ist

keines, weil er durch die Erfahrung erkannt wird und als Erklärungsgrund notwendig die Erbsünde postuliert; die Erbsünde selbst ist aber auch keines, weil sie eben als *einzig möglicher* Erklärungsgrund einer offenbaren Wirklichkeit postuliert, also durch die bloße Vernunft erkannt wird. Mysterium könnte man sie allenfalls nur nennen wegen der Unbegreiflichkeit ihres Wesens, die in dieser Theorie wirklich so groß ist, daß sie nicht sowohl aus der Schwäche unserer Vernunft, als aus der Ungereimtheit der Sache entsteht, wie sich später zeigen wird. Doch gesetzt, es sei eine wahre Unbegreiflichkeit bloß für unsere Vernunft: diese gibt uns kein Recht, die Erbsünde in anderer Weise Mysterium zu nennen, als tausend andere natürliche Dinge, wie z. B. die Verbindung der Seele mit dem Körper. Bloß das *Wie* ist uns hier verborgen: das *Daß* und *Was* ist uns durch unsere Vernunft bekannt. Und zudem, wenn am Ende die Sünde als das einzige Mysterium übrig bleibt, ist dann nicht das Mysterium in der Welt durch den Menschen, durch die Kreatur hineingekommen, ein Werk des Menschen? Wo bleibt dann das Mysterium Gottes in der Kreatur? Man muß dasselbe auf eine übernatürliche Reaktion Gottes gegen die Sünde beschränken; dann kommt es aber auch nur so nebenher, ganz zufällig in die Welt hinein, und wir werden sehen, daß die Inkarnation, wenn sie auf diese Rückwirkung beschränkt wird, kaum in ihrer Erhabenheit sich retten, geschweige denn in ihrer ganzen Größe darstellen läßt.

Ursprünglich, vor der Sünde, lag ein großes Mysterium Gottes, ein geheimnisvolles, für die Vernunft unerkennbares Werk Gottes in der Kreatur und im Menschen insbesondere, und nur als Reaktion gegen dieses Mysterium Gottes erscheint auch die Sünde als ein Mysterium mit einem Charakter und einer Tragweite der Bosheit, welche ebenso, wie ihr Gegensatz, für die natürliche Vernunft absolut unerkennbar ist.

Dieses Mysterium ist ein *besonderes*, übernatürliches Werk Gottes, also keineswegs jenes Verhältnis der Abhängigkeit, in dem der Mensch als Geschöpf zu seinem Schöpfer steht. Die Erschaffung ist die Ursache der außergöttlichen Wesen und Naturen, welche nur durch die Schöpfung ins Dasein treten können; und die Abhängigkeit von Gott als seinem Schöpfer und die daraus entspringenden Beziehungen sind für jedes

außergöttliche Wesen so wesentlich und natürlich, wie sein eigenes Sein. Deshalb sind sie auch nicht bloß durch übernatürliche Offenbarung erkennbar; die bloße Vernunft kann und muß sie erkennen, wenn sie dieselben auch nicht durch und durch versteht. Wie kann man also noch sagen, daß das Verhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer als solchem ein übernatürliches, spezifisch christliches Mysterium sei? Freilich hält es für die sich selbst überlassene Vernunft schwer, den Begriff der Schöpfung aus Nichts distinkt und deutlich auszubilden, und selbst die größten Philosophen des Heidentums sind darin nicht glücklich gewesen. Aber auch sie hatten einen dunkeln Begriff von derselben darin, daß sie alles außergöttliche Sein von Gott abhängig sein ließen, und jedenfalls fällt sie in den Bereich der natürlichen Wahrheiten. Sie ist also auch nicht im eigentlichen Sinne für die Vernunft eine transzendentale, unerreichbare Wahrheit.

Was für die Vernunft unerreichbar, was wahrhaft übernatürlich ist, sind jene höhern Beziehungen der Abhängigkeit und der Verbindung mit Gott, welche durch eine von der Schöpfung ganz und gar verschiedene Wirksamkeit Gottes auf die Kreatur hervorgerufen werden. Wir sagen: durch eine von der Schöpfung *ganz und gar* verschiedene Wirksamkeit Gottes, um sie auch von derjenigen Wirksamkeit zu unterscheiden, welche zwar nicht in sich selbst Schöpfung, d. h. Hervorbringung einer Substanz aus Nichts ist, aber doch notwendig im Gefolge derselben steht und zur Fortführung und Vollendung der durch die Schöpfung begründeten Ordnung der Dinge notwendig ist. Denn als Schöpfer muß Gott seinen Kreaturen nicht allein das bloße nackte Sein geben, er muß sie auch so ausstatten, unterstützen und leiten, daß sie ihre natürliche Bestimmung und Vollendung erreichen können. Diese Tätigkeit Gottes und die unerläßlichen Wirkungen derselben sind in Voraussetzung der Schöpfung selbstverständlich, und darum ebenso wenig oder noch weniger übernatürlich und übervernünftig, als die Schöpfung selbst; sie sind mit der Idee der Kreatur, der Engel, der Menschen von selbst gegeben.

Die höhere Tätigkeit aber, von der wir sprachen, ist weder die Schöpfung selbst, noch steht sie im notwendigen Gefolge derselben; es ist die Tätigkeit einer ganz besonderen, übernatür-

lichen, wunderbaren Huld und Liebe, wodurch Gott seiner Kreatur unendlich mehr gibt, als sie in ihrer Natur besitzt oder kraft derselben zu ihrer Integrität beanspruchen kann; wodurch er den in der Schöpfung gelegten Grund nicht bloß entwickelt, sondern ihn einfach zur Unterlage und Basis einer höhern Schöpfung, einer höhern Ordnung macht; wodurch er mit einem Worte *die Kreatur über ihre eigene Natur erhebt und der seinigen teilhaft macht.*

Das Mysterium Gottes in der Kreatur ist nicht die Kreatur selbst als solche, selbst wenn dieselbe ihre natürlichen Beziehungen zu Gott ganz ausgebildet ausgeprägt an der Stirne trägt; es ist dies, wie gesagt, kein Mysterium für die gesunde, natürliche Vernunft; es ist nur verborgen für die verkehrte, in das Sinnliche versenkte Vernunft, die, weil sie ihr eigenes Licht in sich erstickt, keinen Maßstab für die Bestimmung des Vernünftigen und Uebervernünftigen abgeben kann. Das Mysterium Gottes in der Kreatur ist ein übernatürliches Lichtmeer, das aus dem Schoße Gottes sich über die Kreatur ergießt, um sie der göttlichen Natur und Herrlichkeit teilhaft zu machen, und das deshalb ebenso verborgen und geheimnisvoll für uns ist, wie die Natur Gottes an sich. Es ist eine gewisse *Ausbreitung der innern göttlichen Produktionen über die Kreatur*, indem Gott derselben das Bild seines Sohnes zur Teilnahme an seiner eigenen Natur eindrückt und damit seinen eigenen Sohn in ihr wiedergebiert, indem er wiederum seinen eigenen Geist ihr einhaucht und sie dadurch in der innigsten übernatürlichen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit sich verbindet: eine Wiedergeburt und Gemeinschaft, die wegen ihrer unermeßlichen Erhabenheit für die Kreatur ebenso geheimnisvoll und verborgen ist, wie die Zeugung des ewigen Sohnes und die Hauchung des Hl. Geistes. Das Mysterium Gottes in der Kreatur ist eben der Ausfluß des im Schoße und im Herzen Gottes Verborgenen in die Kreatur, und eine Erhebung der Kreatur aus ihrer Niedrigkeit und Entfernung von Gott in den Schoß und in das Herz Gottes; in den Schoß Gottes, damit sie aus ihm neugeboren, von seinem Lichte verklärt, in sein Bild umgestaltet werde; in das Herz Gottes, damit sie von dessen eigenem Geiste belebt, von seiner Wärme durchglüht und mit ihm zu *einem* Geiste verschmolzen werde. Es ist so sehr von der Schöpfung selbst und von allem, was zu

ihr gehört, verschieden, daß es gleichsam das Widerspiel derselben bildet; denn da es das Geschöpf aus der Stellung, die ihm sein Ursprung aus dem Nichts angewiesen, herausreißt, um dasselbe zu vergöttlichen, d. h. um es der göttlichen Natur mit ihrer Herrlichkeit, Heiligkeit und Seligkeit teilhaft zu machen, so muß man es der Schöpfung auf ähnliche Weise gegenüberstellen, wie man die Zeugung und die Hauchung im Innern Gottes derselben gegenüberstellt.

Der Unterschied aber, der zwischen dem eingeborenen Sohne Gottes und der vergöttlichten Kreatur besteht, kann den geheimnisvollen, übernatürlichen Charakter dieser Vergöttlichung nur bekräftigen. Das ewige Wort besitzt die göttliche Natur wesentlich und notwendig; sie ist untrennbar von seinem persönlichen Charakter als Wort Gottes, denn es könnte nicht Wort Gottes sein, wenn nicht der Vater sein eigenes Wesen in ihm ausspräche, seine Natur in ihm niederlegte. Wenn es daher in Gott ein Wort gibt, muß dasselbe notwendig göttlicher Natur und Gott sein. Die Geschöpfe hingegen sind eben deshalb, weil sie Geschöpfe sind, der göttlichen Natur nicht teilhaft, und Gott werden können sie niemals. Als Geschöpfe sind sie anderer Natur als ihr Schöpfer, und wenn ihre Natur auch der göttlichen in etwa ähnlich ist, so ist diese Aehnlichkeit doch keine spezifische, keine solche, kraft deren auch sie göttlich genannt werden könnten. Die Teilnahme an der göttlichen Natur kann daher für sie weder wesentlich noch notwendig sein; sie übersteigt unendlich den Umfang ihres Wesens und die Würde ihrer Persönlichkeit, und kann ihnen nur durch eine unerwartete Zuneigung der göttlichen Liebe, einen unbegreiflichen Ausfluß der göttlichen Allmacht, aus reiner und überfließender Gnade geschenkt werden.

Was schließen wir daraus? Wir schließen, daß die Mitteilung der göttlichen Natur an die Geschöpfe, obgleich sie nicht so vollkommen, noch auch so erhaben ist, wie die Zeugung des Wortes, nichtsdestoweniger für uns ebenso unerforschlich, ebenso geheimnisvoll ist, wie diese. Denn, wenn auch in der Zeugung des Wortes die göttliche Natur substanziell in ihrer Totalität mitgeteilt wird, so erscheint es doch ebenso wunderbar, wenn Gott nach außen auch nur eine Teilnahme seiner Natur an die Geschöpfe übermittelt. Wenn dort die Wirkung eine unendlich

größere, so ist sie doch für Gott ganz natürlich, und selbst für uns in der Voraussetzung einer innern Produktion in Gott selbstverständlich, weil Gott nach innen nur sein eigenes Wesen, und zwar ganz, mitteilen kann; und wenn hier die Wirkung unendlich geringer, so erscheint doch der Abstand der Kreatur von Gott so unendlich groß, daß es uns unbegreiflich vorkommen muß, wie Gott überhaupt auch nur eine Teilnahme seiner Natur den Geschöpfen übermitteln könne. Zudem ist die Mitteilung der göttlichen Natur an den Sohn objektiv wirklich notwendig, und nur die Schwäche unseres natürlichen Lichtes ist, wie früher gezeigt worden, die Ursache, weshalb wir diese Notwendigkeit und die Wirkung derselben aus uns nicht erkennen. Die Mitteilung an die Geschöpfe hingegen ist nichts weniger als notwendig, selbst nicht unter Voraussetzung der Schöpfung; es hat weder Gott das Bedürfnis, noch haben die Geschöpfe irgend ein, wenn auch noch so schwaches, Recht darauf, daß dieselbe ausgeführt werde. Der Ratschluß, durch den sie vollzogen wird, ist ein absolut freier Akt des göttlichen Willens und deshalb für die Geschöpfe ein absolutes Mysterium, das ihnen nur durch eine ebenso freie Offenbarung von seiten Gottes kund werden kann.

Weil also die Mitteilung der göttlichen Natur an die Geschöpfe für diese absolut übernatürlich ist, deshalb vereinigen sich in ihr dieselben beiden Charaktere eines wahren Mysteriums, welche wir bei der Trinität erkannt haben. Wegen seiner Uebernatürlichkeit ist dieser Gegenstand so erhaben, daß wir aus uns selbst ihn nicht ahnen, uns keinen bestimmten *Begriff* von ihm machen, geschweige denn die Möglichkeit desselben positiv beweisen und begreifen können. Wir begreifen dieselbe nur insoweit, als wir wissen, daß Gott eben „mächtig genug ist, unendlich mehr zu tun, als wir erbitten oder verstehen können",[118] und als wir ferner nach Anleitung der Offenbarung durch Gleichnisse und Sinnbilder aus der natürlichen Welt uns eine analoge Vorstellung von demselben bilden, eine Vorstellung, die dann zwar hinreichend bestimmt und wahr werden kann, aber immer mehr ein Schattenriß bleibt, als ein klares, lebendiges Bild des Gegenstandes wird.

Noch viel weniger können wir die *Wirklichkeit* dieses Gegenstandes durch unsere Vernunft erkennen. *A priori* ist das schon deshalb unzulässig, weil sie nicht notwendig ist; aber auch nicht

einmal *a posteriori* durch eigene natürliche Erfahrung oder Schlüsse aus derselben ist es möglich; denn eine wesentlich übernatürliche Tatsache kann auch nur der Gegenstand einer übernatürlichen Erfahrung sein, und die Teilnahme an der göttlichen Natur können wir selbst dann, wenn wir sie wirklich besitzen, durch unser natürliches Licht ebensowenig erkennen, als wir durch unsere Sinne und unser sinnliches Erkenntnisvermögen die Geistigkeit unserer Seele mittelbar oder unmittelbar wahrzunehmen vermögen.

Wer die Teilnahme an der göttlichen Natur im Menschen samt den in ihr eingeschlossenen Vollkommenheiten als etwas Selbstverständliches oder als einen Gegenstand der natürlichen Erfahrung betrachtet, zeigt eben dadurch, daß er nichts von ihr versteht, daß er nicht den leisesten Begriff von ihr hat. Er verwechselt das Höhere mit dem Niedern, das Uebernatürliche mit dem Natürlichen, und zieht dadurch das erstere von seiner himmlischen Höhe in die Niedrigkeit des letztern herab; oder aber er schraubt die Natur zu einer solchen Höhe hinauf, daß das Uebernatürliche, Göttliche für sie natürlich erscheint, und verwechselt sie dadurch mit Gott. Wenn man einen richtigen Begriff von der Niedrigkeit der geschaffenen Natur und der unendlichen Erhabenheit der göttlichen hat, ist diese Verwechslung unmöglich; dann wird man auch die Mitteilung der göttlichen Natur an die Geschöpfe für ein unendlich erhabenes Wunder der göttlichen Allmacht und Liebe halten und als solches zu schätzen wissen. Je mehr sich die Möglichkeit und Wirklichkeit eines Gutes bei den Geschöpfen von selbst versteht, desto weniger erregt und verdient es unsere Verwunderung und Bewunderung; nur das Unerwartete, Außerordentliche, unsere Begriffe und Erwartungen Uebersteigende bewundern wir. Und wie die Theologen lehren, daß derjenige den richtigsten und würdigsten Begriff von Gott habe, der einsehe, wie sehr alle seine Begriffe und Vorstellungen hinter der Größe dieses Gegenstandes unendlich weit zurückbleiben: so hat auch allein derjenige einen richtigen und würdigen Begriff von der übernatürlichen Gnade Gottes, der zur Einsicht gekommen ist, daß in den Geschöpfen kein Grund für die Möglichkeit, kein Recht auf die Verwirklichung dieses großen Gutes liegt, daß selbst die Macht und Liebe Gottes, die er uns als unser Schöpfer

offenbart, uns noch nicht auf jene höhere Macht und Liebe schließen läßt, durch welche die Mitteilung seiner Natur in uns möglich gemacht und verwirklicht wird, daß folglich diese Mitteilung als ein wahres Wunder einer für die Vernunft verborgenen, übergroßen Macht und Liebe Gottes, das nur in der Zeugung des Sohnes und der Hauchung des Hl. Geistes seinesgleichen hat, betrachtet werden muß.[119]

§ 33. Der Inhalt des Mysteriums selbst in der Sprache der Kirche und der Offenbarung verborgen

Wenn aber nun dieses Mysterium Gottes im ersten Menschen so groß war, woher kommt es dann, daß man dasselbe oft nicht so hoch angeschlagen hat? Nicht daher, daß wir die Verwirklichung dieses großen Werkes nicht ganz sicher aus der Offenbarung und der Kirchenlehre wüßten. Ebenso gut, als wir wissen, daß wir durch Gnade Christi wahre Adoptivkinder Gottes durch Teilnahme an seiner Natur werden, wissen wir auch, daß Christus uns nur das zurückgegeben, was wir in Adam verloren hatten, daß also auch Adam ein wahres Adoptivkind Gottes und durch die Teilnahme an der göttlichen Natur in seiner Seele verklärt, vergöttlicht gewesen ist.

Der erwähnte Mangel scheint vielmehr daher gekommen zu sein, daß man die in der Kirchenlehre bezüglich Adams gebrauchten Ausdrücke nicht gehörig verstand und in der Heiligen Schrift den Aufschluß über dieses Mysterium nicht dort suchte, wo er zu finden ist.

In der Kirchenlehre, sowie in der Sprache der Theologen, wird gewöhnlich die höchste Gabe, die Adam zuteil geworden, mit den Namen *justitia et sanctitas*, Gerechtigkeit und Heiligkeit, bezeichnet. Wenn man diese Namen oberflächlich und ganz für sich allein auffasst und ihnen die Begriffe unterlegt, denen sie in der Sprache der Vernunft entsprechen, so liegt es sehr nahe, unter der Gerechtigkeit sich bloß die rechte Ordnung und Gesinnnung des Menschen als solchen, und unter der Heiligkeit insbesondere die gottgeweihte Gesinnung und Stimmung zu verstehen, in welcher der Mensch stehen muß, um als ein wahrhaft gutes Geschöpf, ein guter Mensch zu erscheinen. Und in der Tat, wenn uns die Offenbarung keine besonderen Aufschlüsse

über den ersten Menschen gegeben hätte, wenn ferner diese Ausdrücke vom theologischen Standpunkte aus keinen höhern Sinn gewännen, bliebe uns kein anderes Verständnis derselben übrig.

Das letztere ist aber eben der Fall. Wir wissen aus der Offenbarung, daß Adam kein bloßer Mensch, daß er ein Adoptivkind Gottes gewesen. Wir wissen also auch, daß die Ausdrücke Gerechtigkeit und Heiligkeit, auf Adam als Kind Gottes angewandt, einen neuen, höhern Sinn erhalten müssen, als sie aus sich und in der gewöhnlichen Sprache der Menschen haben. Die Gerechtigkeit, welche dem Kinde Gottes als solchem zukommt, welche es in seiner hohen Würde und Stellung gebührende rechte Ordnung und Gesinnung setzt, muß eine ganz andere, eine höhere sein, als die, wodurch der Mensch als solcher seine rechte Stellung einnimmt. Und gar die Heiligkeit, wodurch das Kind Gottes ein wahrer Tempel des Hl. Geistes wird, könnte sie dasselbe sein mit der gottgeweihten Gesinnung und Stimmung des Knechtes Gottes?

In diesem höhern Sinne müssen die Ausdrücke verstanden werden, wenn sie die höchste Gabe, die dem Urmenschen von Gott zuteil geworden, bezeichnen sollen. Hier bezeichnen sie nicht menschliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, sondern die vom Hl. Geiste, dem Geiste der Kindschaft, im Herzen Adams ausgegossene Gerechtigkeit und Heiligkeit, durch welche Adam zur kindlichen Liebe Gottes erhoben und der Gerechtigkeit und Heiligkeit des Hl. Geistes teilhaft wurde — eine *göttliche* Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie sie der göttlichen Würde eines Kindes Gottes entspricht.

Der göttliche Charakter dieser Gaben aber ist vorzüglich schon in dem Ausdrucke „Heiligkeit" ausgesprochen. Die Heiligkeit nämlich bezeichnet an sich gerade die eigentümliche Hoheit, Reinheit und Gediegenheit, kurz, den einzigen *Adel* der göttlichen Güte, und nur nach dieser göttlichen Güte und in Beziehung auf sie wird das Geschöpf heilig genannt. Heilig ist das Geschöpf daher schon dann, wenn es irgendwie seine rechte Stellung zu ihr einnimmt, sie achtet und ehrt, sich ihr und ihrer Verherrlichung weiht. Aber im vollen Sinne wird es erst dann heilig, wenn es jene göttliche Güte in sich aufnimmt, ihrer selbst in ihrer Erhabenheit teilhaft wird, wenn die Gottheit es mit ihrer eigenen Heiligkeit durchleuchtet, verklärt und ihm da-

durch sowohl ihre eigene heilige Würde, wie ihre eigene heilige Gesinnung und Stimmung mitteilt. Die Heiligkeit der Kreatur ist in der Kirchensprache nichts anderes, als die Teilnahme an dem Adel der göttlichen Natur, wodurch die Kreatur in ihrer Würde über sich selbst erhoben, in ihrer Beschaffenheit verklärt, in ihrer Gesinnung mit der reinsten und zärtlichsten Liebe, der kindlichen Liebe, an Gott gefesselt, in allen diesen Beziehungen *geadelt, vergöttlicht* wird. In diesem vollen Sinne genommen, drückt die Heiligkeit bei dem Geschöpfe schon ohne weitern Zusatz die Erhabenheit und Göttlichkeit der demselben zuteil werdenden Güte und Gerechtigkeit aus, wie denn auch namentlich bei den griechischen Vätern die Heiligkeit stehend den Ausfluß und die Mitteilung des Hl. Geistes an die Kreatur bezeichnet.

Der Ausdruck „Gerechtigkeit" ist für eine solche höhere Bedeutung nicht so sehr von Haus aus geeignet; er gewinnt sie nur durch bestimmende Zusätze. Aber er wird schon genug bestimmt und gehoben, wenn man ihn nur mit dem der Heiligkeit in Verbindung bringt, indem man sagt: Adam habe die Gerechtigkeit und Heiligkeit, oder vielmehr die Gerechtigkeit der Heiligkeit, die *justitia sanctitatis,* die der Heiligkeit entsprechende und mit ihr in Verbindung stehende, in derselben aufgehobene Gerechtigkeit gehabt. Nur so ist die Gerechtigkeit Adams das *admirabile donum,* das wunderbare, bewunderungswürdige Geschenk Gottes, als welches sie der römische Katechismus bezeichnet.[120]

Es ist also kein Zweifel, daß die Ausdrücke „Heiligkeit" und „Gerechtigkeit" in der Kirchensprache bei Adam eine durchaus übernatürliche Gabe bezeichnen können und sollen. Auch ist es klar, daß die Heiligkeit, wenigstens in ihrem vollen Sinne genommen, nicht bloß den übernatürlichen Charakter dieser Gabe kennzeichnet, sondern auch materiell sich nicht auf die übernatürliche Ausstattung und Richtung des Willens beschränkt, vielmehr die übernatürliche Weihe und den göttlichen Adel der ganzen Seele mit allen ihren geistigen Kräften ausspricht. Aber darum könnte es doch immer auffallen, daß in der Sprache der Kirche und der Theologen gerade diese Ausdrücke stehend zur Bezeichnung des Mysteriums im ersten Menschen gebraucht werden. Selbst wenn von der Gnade Adams die Rede ist, wird

dieselbe als eine heilig oder gerecht machende näher charakterisiert. Freilich wird diese Gnade auch oft genug als die der Adoptivkindschaft, der Vergöttlichung, der Bestimmung zur unmittelbaren Anschauung Gottes beschrieben; aber in die technische Bezeichnung werden diese Bestimmungen in der Regel nicht aufgenommen. Da nun gerade hierdurch manche Mißverständnisse in bezug auf die Erhabenheit und den Umfang des Mysteriums hervorgerufen werden, müssen wir die Erscheinung von unserm Standpunkte erklären.

Nach der skotistischen Theorie, welche die heiligmachende Gnade mit der *caritas*, der übernatürlichen Richtung des Willens auf Gott, identifiziert, wäre die Erklärung sehr einfach. Das ganze Mysterium besteht hier in der übernatürlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit des Willens, und wird somit adäquat durch diese Ausdrücke bezeichnet. Allein jene Auffassung der Skotisten ist eben auch die dürftigste, die man innerhalb der Grenzen des Dogmas überhaupt haben kann. Sie entspricht nicht dem großartigen Reichtume der Gnade, der oben von uns in der Kürze geschildert worden und nach der Lehre der Väter in der Hl. Schrift enthalten ist; kaum daß sie selbst an dem Gliede, welches sie aus dem Organismus der übernatürlichen Ordnung herausgerissen, den übernatürlichen Charakter desselben noch wissenschaftlich rechtfertigen kann. Die Heiligkeit oder der übernatürliche Adel der Liebe ist nur denkbar bei einer Heiligkeit oder einem übernatürlichen Adel, welcher der ganzen geistigen Natur des Menschen verliehen wird, um sie zu verklären. Nicht mit der skotistischen Theorie, sondern gegen sie müssen wir also die beregte Schwierigkeit lösen, um so mehr, da letztere eben von den Skotisten zu ihren Gunsten angerufen wird. Wir werden sie lösen, wenn wir nur Gründe anführen, welche die Anwendung der besagten Ausdrucksweise auch unter Voraussetzung unserer Anschauung hinlänglich rechtfertigen.

Die Kirche und die Theologen betrachten in der Regel den ursprünglichen Zustand Adams im formellen Gegensatze zu dem Zustande der Sünde, der auf ihn folgte und ihn zerstörte. Der gerade Gegensatz zur Sünde ist aber die Gerechtigkeit und Heiligkeit; denn die Sünde ist Verkehrung der Gerechtigkeit, und Aufhebung, Schändung der Heiligkeit. Folglich mußte die Kirche, mußten die Theologen auch den Urstand vorzüglich

gerade als einen Zustand der Gerechtigkeit und Heiligkeit betrachten und bezeichnen. Sie mußten dies um so mehr, weil auch im Zustande des gefallenen Menschen sein Elend, seine Armseligkeit erst an zweiter Stelle neben der Sünde in Betracht kommt, und die Erhabenheit und Glückseligkeit des ursprünglichen Gnadenstandes in ihrem Bestande gerade von der Erhaltung der ihm innewohnenden Gerechtigkeit und Heiligkeit abhing.

Ein anderer Grund dieser Darstellungsweise liegt in der Sache selbst. Die andern Ausdrücke, die man hier gebrauchen könnte, wie Verklärung, Vergöttlichung usw., bezeichnen, in ihrem vollen Sinne genommen, mehr denjenigen Zustand, zu dem der erste Mensch durch die Gnade Gottes als zu seinem Ziele bestimmt war. Sie rufen in unserm Geiste sogleich die Idee einer wunderbaren Herrlichkeit und Seligkeit hervor und deuten die vollendete Teilnahme an der göttlichen Natur, der göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit an, welche der erste Mensch erst am Ende seiner Laufbahn erreichen sollte. Die göttliche Verklärung und Herrlichkeit, welche Adam als Adoptivkind Gottes von Anfang an besaß, war nur der verhüllte Keim, dessen reiche Kraft erst im Jenseits sich zu entfalten bestimmt war. Sie war nicht so sehr um ihrer selbst willen da, als vielmehr deshalb, um Adam auf den Weg zur Erreichung des Vollbesitzes der göttlichen Natur zu bringen, um ihn zu diesem Ziele in das rechte Verhältnis zu setzen. In diesem Verhältnis zum himmlischen Ziele liegt die höchste Bedeutung der Adam bereits im Paradiese zuteil gewordenen übernatürlichen Verklärung. Die höchste Bedeutung derselben wird daher auch durch denjenigen Ausdruck bezeichnet, der sie als die rechte Stimmung und Tendenz nach der himmlischen Verklärung und der vollen Vereinigung mit Gott hervorhebt, durch den Ausdruck *justitia.* Nicht minder aber, obgleich von einer andern Seite, kommt hier der Ausdruck „Heiligkeit" in Betracht. Er deutet uns an, daß Adam schon ein Tempel der Gottheit war, aber vorderhand noch ein bloß geweihter Tempel, in den erst später auch die Herrlichkeit Gottes einziehen sollte; denn durch die Weihe und Heiligung wird der Tempel auf den feierlichen Einzug Gottes vorbereitet.

Ein dritter, mit diesem zweiten verwandter Grund wäre folgender: In der Regel benennen wir die Dinge mehr nach ihren

Tätigkeiten oder in ihrer Beziehung auf dieselben, als nach ihrem innersten Wesen, weil wir ja auch das Wesen hauptsächlich nur aus den Tätigkeiten erkennen. Was ist also natürlicher, als auch die vergöttlichende Gnade des ersten Menschen von der Seite zu bezeichnen, wo sie sich als das Prinzip einer eigentümlichen Wirksamkeit, der heiligen und rechten, auf das übernatürliche Ziel gerichteten Akte erweist? Bezeichnen wir doch auch sonst die Gnade der Kindschaft, um ihre wichtigste Bedeutung anzuzeigen, als die heilig oder gerecht machende Gnade.

Einen vierten und letzten Grund anzugeben, werden wir später Gelegenheit finden.

Vielleicht ist aber auch gerade die Art und Weise, wie die Hl. Schrift selbst an der Stelle, wo sie die Schöpfung des ersten Menschen *ex professo* beschreibt, die Ausstattung desselben darstellt, nicht der letzte Grund, weshalb manche sich nicht zu einer würdigen Auffassung des geheimnisvollen Zustandes des ersten Menschen erschwingen konnten. Man schien zu glauben, in den ersten Kapiteln der Genesis seien ausdrücklich wenigstens die wichtigsten Vorzüge erwähnt, die Gott dem ersten Menschen verliehen; und man fand dann weiter, daß alle daselbst gebrauchten Ausdrücke sich einfach und gut von einer natürlichen Ausstattung des Menschen erklären ließen.

In der Tat finden wir keine Veranlassung, das letztere in Abrede zu stellen. Wenn Gott sagt:[121] „Lasst uns den Menschen machen nach unserm Bilde und Gleichnisse", so ist dieses Wort in dem Kontexte hinreichend dadurch erklärt, daß der Mensch durch die Geistigkeit seiner Seele Ebenbild und Gleichnis Gottes ist, und obgleich viele Väter unter dem Gleichnisse etwas Höheres verstehen wollen, als unter dem Ebenbilde, so liegt es doch sehr nahe, dasselbe als einen verstärkten Parallelausdruck des Ebenbildes zu nehmen. Ebenso, wenn im folgenden Kapitel[122] gesagt wird: „Gott der Herr bildete den Menschen aus dem Lehme der Erde und hauchte in sein Antlitz den Hauch des Lebens, und der Mensch wurde zum lebendigen Wesen": so ist auch damit unmittelbar nur ausgesprochen, daß Gott den Leib des Menschen auf eine höhere Weise belebte, als den der Tiere, indem er demselben ein Lebensprinzip einhauchte, das ihm selbst ähnlich war.

Wir behaupten geradezu mit dem hl. Augustinus, daß in der Genesis nur die Schöpfung der Natur des Menschen ausdrücklich erzählt wird, leugnen aber ebensosehr, daß mit diesen Worten alle Gaben, die Gott dem Menschen verliehen, erschöpft seien. Dem Zusammenhange gemäß wollte Moses bloß zeigen, wie die sichtbaren Dinge ins Dasein getreten, und wie die Produktion des Menschen den Schlußstein in der Skala der Schöpfung bilden mußte. Von dem geheimnisvollen Segen, von der übernatürlichen Weihe, die Gott über den Menschen ausbreitete, schwieg er, weil das Mysterium zu groß war, um von dem Volke, für das er schrieb, verstanden zu werden. Das Volk war zu knechtisch gesinnt, als daß es sich zu der erhabenen Würde der Kinder Gottes hätte aufschwingen können. Und überhaupt wurde dieses Volk im Alten Bunde, bevor in Christus die Gnade und der Geist der Kindschaft Gottes wieder erschien, von Gott nicht als Kind, sondern als Knecht, und als ein halsstarriger Knecht behandelt. Aus diesem Grunde wurde ja auch das Mysterium der Dreifaltigkeit, das mit dem gegenwärtigen so innig verschlungen ist, im Alten Bunde nicht distinkt offenbart, und wurde das, was davon offenbart war, nur wenig verstanden.

Nichtsdestoweniger, wie der ganze Alte Bund ein Typus des neuen war, so galten auch die natürlichen Dinge als Typus der übernatürlichen, so ist auch in den Worten, womit Moses die Produktion des natürlichen Menschen erzählt, dem geistigen Sinne nach die übernatürliche Schöpfung desselben ausgesprochen. Wie Gott dadurch, daß er dem Leibe die geistige Seele als ein Bild seiner eigenen geistigen Natur einprägt, den Menschen zu seinem natürlichen Ebenbilde macht: so erhebt er ihn dadurch, daß er der Seele ein ihm selbst gleichartiges Bild, das Bild seines Sohnes, einprägt, zu seinem übernatürlichen Ebenbilde; und wie er dem Leibe die vernünftige Seele einhaucht, um dem Menschen sein natürliches Leben zu geben, so haucht er der Seele seinen eigenen Geist ein, um ihr sein göttliches Leben mitzuteilen.

Die Worte an sich verraten diesen Sinn nicht, sonst wäre es eben kein geistiger Sinn, kein *sensus spiritualis*, wie er der Hl. Schrift eigentümlich ist. Die Typen wurden erst offenbar, als im Neuen Bunde die Antitypen erschienen, und obgleich in

unserm Falle der versinnbildete übernatürliche Gegenstand schon in Adam vorhanden war, so konnte er doch erst in den Worten des Moses gefunden werden, nachdem die Idee dieses Gegenstandes im Neuen Bunde wieder lebendig und begreiflich geworden war. Von dieser Idee durchdrungen und gehoben, finden die christlichen Väter ohne weiteres das in jenen Worten verborgene Mysterium heraus; sie finden namentlich in der nachdrücklichen Betonung des Bildes *und* Gleichnisses eine höhere Aehnlichkeit des Menschen mit Gott, als er durch seine Natur besitzt oder beanspruchen kann, und in dem Hauche, durch den Gott den Adam belebt, sehen sie den Hl. Geist selbst, der sein eigenes Leben in denselben ausströmt.[123] Der hl. Augustinus[123a] aber findet die Erhebung des Menschen in die Gemeinschaft des Hl. Geistes, durch die er aus einem *animalis homo* ein *spiritalis homo* wurde und in das selige Leben einging, angedeutet in seiner Versetzung in das Paradies, dessen ausgezeichnete sinnliche Herrlichkeit eben ein Reflex der geistlichen Herrlichkeit und Lebensfrische war, welche der Hl. Geist über die Seele des ersten Menschen verbreitete.

So schließen die Worte der Genesis das übernatürliche Mysterium nicht aus; ja, weil sie es nicht ausdrücklich aussprechen, weil sie es in seiner Verborgenheit lassen, verkünden sie desto lauter seine Größe und Erhabenheit.

§ 34. Zweites Mysterium im Urstande: die Integrität. Unterschied und Verhältnis desselben zum ersten Mysterium

Deutlicher, als das übergroße göttliche Mysterium der Heiligung und Vergöttlichung des ersten Menschen, werden in der Genesis und überhaupt in den Schriften des Alten Bundes andere Gaben erwähnt, die Gott dem ersten Menschen verliehen hatte, und die nachher durch die Sünde verloren gingen. Die Hl. Schrift erzählt uns, wie die sinnliche Begierlichkeit erst nach der Sünde im Menschen wach geworden, und die Notwendigkeit des Todes erst zur Strafe für die Sünde über den Menschen verhängt worden sei. Damit gibt sie zu erkennen, daß die Freiheit von der Begierlichkeit, vom Tode und von allen übrigen Unvollkommenheiten und Leiden, die damit in Verbindung stehen, vor der Sünde mit der Gnade dem Menschen eigen gewesen.

Diese Freiheit nun, gehörte auch sie zu dem übernatürlichen Mysterium des Urstandes? Das ist eine Frage, die ebenfalls unsere ganze Aufmerksamkeit verdient.

Ohne Zweifel ist sie kein so großes Mysterium, wie das der Heiligung und Vergöttlichung. Das beweist schon die Tatsache, daß Moses sie ausdrücklich erwähnen und dabei doch verstanden werden konnte. Wer die Regungen der Begierlichkeit fühlt, wer die Krankheiten und Beschwerden, die zuletzt den Tod herbeiführen, in sich wahrnimmt, kann sich auch im allgemeinen einen Begriff davon machen, was es heißt, von der Begierlichkeit und Sterblichkeit frei sein. Namentlich konnte Adam selbst, ohne spezielle göttliche Offenbarung, durch bloße natürliche Wahrnehmung das Vorhandensein dieser Gabe in seiner Natur erkennen, während er seiner Würde als Kind Gottes, auch damals, als er sie besaß, nur durch den Glauben und das Licht der Gnade selbst sich bewußt werden konnte. Andererseits ist diese Gabe auch bei weitem nicht so erhaben, wie die Gnade der Kindschaft Gottes. Die Kindschaft Gottes ist übernatürlich selbst für die Engel, überhaupt für jeden geschaffenen Geist, und erhebt die Seele des Menschen nach ihrer höchsten geistigen Seite unendlich hoch über sich selbst zur Teilnahme an der göttlichen Natur. Die Freiheit hingegen, von der wir sprachen, erhebt den menschlichen Geist nicht über sich selbst; sie macht ihn bloß zum vollkommenen Herrn des Körpers und der niedern Seelenkräfte; sie bewirkt bloß die vollkommene Harmonie der niedern und höhern Kräfte, verhütet jede Störung der letztern durch die erstern und bewahrt die Natur vor jeder Verletzung und der endlichen Auflösung: mit Einem Worte, sie bewirkt und erhält die vollkommene Einheit, Unversehrtheit und Integrität der Natur und wird deshalb auch schlechtweg *Unversehrtheit* oder *Integrität* der Natur genannt (bei den Vätern häufig *incorruptio*, *ἀφθαρσία*).

Es gibt keinen größern Irrtum, als wenn man diese Integrität mit der Heiligkeit des ersten Menschen verwechselt und glaubt, die Heiligkeit des Menschen sei eben nichts anderes, als die gute und schöne Ordnung, welche die Integrität im Menschen herstellt. Die Heiligkeit ist etwas unendlich Erhabeneres, als die Integrität; sie ist so groß und wunderbar, daß diese ihr gegenüber verschwindet.

Aber ist darum diese Integrität gar kein übernatürliches Mysterium? Sie wäre in der Tat kein solches, wenn sie bei der noch sündelosen menschlichen Natur selbstverständlich vorhanden wäre, wenn sie aus den Prinzipien der Natur entspränge oder wenigstens zur notwendigen Ausstattung der menschlichen Natur gehörte. Denn in diesem Falle hätte sie nicht mehr Verborgenes und Geheimnisvolles an sich, als die Natur des Menschen selbst.

Manche meinen eben mit Rücksicht auf den Ausdruck „Integrität", daß sich dieselbe beim ersten Menschen von selbst verstehe: denn Gott könne doch keine verstümmelte, unordentliche, verdorbene Natur schaffen. Gewiß kann Gott kein Wesen ohne die ihm wesentlichen Teile und ebenso wenig ohne eine hinreichende Disposition zur Erreichung seines Zweckes erschaffen, also auch nicht ohne seine Integrität, soweit dieselbe in diesen beiden Stücken besteht. Wohl aber kann Gott ein Wesen unvollkommen erschaffen, ohne ihm den höchsten Grad von Einheit und Harmonie zu geben, ohne ferner alle Hindernisse seiner Entwicklung hinwegzunehmen.[124] So kann Gott auch den Menschen nicht schaffen, ohne dem Geiste sein moralisches Leben möglich zu machen und ihm wenigstens eine politische (heute würde man sagen: konstitutionelle) Herrschaft über die Sinnlichkeit zu sichern. Aber eine despotische, absolute Herrschaft, durch die er der Sinnlichkeit alle selbständigen Regungen und Begierden nehmen könnte, braucht Gott dem Geiste nicht zu geben, weil diese Selbständigkeit der Sinnlichkeit dem Geiste sein moralisches Leben zwar erschwert, aber doch nicht unmöglich macht. Eine solche absolute Macht des Geistes liegt auch keineswegs in der Natur des Menschen; denn die sinnlichen Kräfte werden ihrer Natur nach mehr oder weniger nach dem Grade ihrer Reizbarkeit von ihren eigenen Objekten, den sinnlichen Dingen und Gütern, gereizt. Ebensowenig hat die menschliche Natur in sich die Macht, das Leiden und die endliche Auflösung von sich ferne zu halten, und auch Gott ist keineswegs verpflichtet, sie davor zu bewahren; denn der Mensch hat eben gar kein Recht darauf, daß seine Natur in ihrer Ganzheit immer erhalten bleibe, zumal, da sie natürlicher Weise von selbst ihrer Auflösung entgegengeht.

Die Integrität also, welche der erste Mensch von Gott er-

halten hat, die Integrität, welche in der vollkommenen und unauflöslichen Einheit und Harmonie zwischen Leib und Seele, den höhern und niedrigern Kräften des Menschen besteht, war ein großes übernatürliches Wunder der Macht und Liebe Gottes, ein Wunder der Macht, weil Gott dadurch der Natur etwas gab, was sie aus sich nicht im entferntesten bewirken konnte, ein Wunder der Liebe, weil Gott der Natur diese Gabe nicht schuldete und ihr dieselbe nur durch eine außerordentliche Huld und Gnade verlieh.

Was aber ein so großes Wunder ist, das ist nichts weniger als selbstverständlich; das ist außerordentlich, unerwartet, das ist ganz besonders erhaben und unbegreiflich, das ist ein Geheimnis im eigentlichen Sinne des Wortes. Wer so etwas als selbstverständlich ansieht, verkennt die Natur des Menschen, und was noch mehr ist, verkennt die Größe und den Wert jener ausgezeichneten Wohltat Gottes; der bedenkt nicht, daß diese Art von Integrität eine Erhebung des Menschen über seine eigene Natur zu der der Engel in sich schließt, eine wunderbare Erhebung, kraft deren der Mensch trotz seiner Leiblichkeit und Sinnlichkeit in seinem geistigen Leben ungestört bleibt, und eben diese Leiblichkeit und Sinnlichkeit gleichsam vergeistigt sieht, indem nämlich der Leib der Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit des Geistes teilhaftig wird, die Sinnlichkeit nur nach den Regeln und den Befehlen des Geistes sich bewegen kann. Der bedenkt nicht, daß diese Integrität nach dem Ausdrucke des hl. Augustinus ein wunderbarer Zustand (*status mirabilis*) war, der durch eine geheimnisvolle Kraft (*virtute mystica*) hervorgebracht und erhalten wurde,[125] daß nach demselben hl. Lehrer eine große Gnade Gottes dort war, wo der irdische und sinnliche Leib keine tierische Begierde kannte.[126]

Es gab also im ersten Menschen ein doppeltes übernatürliches Mysterium, das der Heiligung und Vergöttlichung des Geistes, und das der Vergeistigung der Sinnlichkeit und Leiblichkeit, durch welch letzteres die Totalnatur eine geheimnisvolle übernatürliche Integrität oder Unversehrtheit erhielt. Beide Mysterien muß man wohl unterscheiden, wenn sie gleich beim ersten Menschen in der innigsten Weise verbunden waren; denn eben die Eigentümlichkeit beider bestimmt auch den Grund und die Weise ihres Zusammenhanges.

Bevor wir diesen Zusammenhang erklären, ist es noch notwendig, einen Punkt genauer zu betrachten, in welchem beide ineinander zu laufen scheinen, und der, wenn er nicht beachtet wird, notwendig eine wirkliche Vermischung und Verwechslung beider bei den Philosophen und Theologen herbeiführt.

Die Zusammensetzung des Geistes mit der Materie, haben wir gesagt, läßt natürlicherweise beide Elemente nicht zur vollsten Einheit und Harmonie kommen; sie trägt aber auch eine gewisse Spaltung und Disharmonie in den Geist selbst hinein. Nicht genug, daß die geistigen Tendenzen in Konflikt mit den sinnlichen treten; die geistigen Tendenzen selbst werden nach verschiedenen Richtungen auseinandergezogen. Der Geist strebt von Natur, von der Vernunft geleitet, nach dem moralisch Guten, nach der wahren Seligkeit, nach Gott hin, ist Gott unterworfen. Allein wegen der Verbindung mit dem Körper ist seine geistige Erkenntnis von der sinnlichen abhängig und wird für ihn um so dunkler und schwieriger, je mehr sie sich über die sinnlichen und sichtbaren Dinge erhebt. Steht nun die Neigung zu einem Gute im Verhältnis zu dem Lichte, in dem dasselbe uns erscheint, so ist es offenbar, daß der Geist zu solchen Gütern, die, wenn nicht rein sinnlich, so doch mit sinnlichem Glanze umgeben sind, leichter hingezogen wird, als zu den höhern, rein geistigen und göttlichen. So kommt es denn, daß es im Menschen Neigungen auch zu nicht rein sinnlichen geschaffenen Dingen gibt, die seiner Neigung zu Gott und zur Unterwürfigkeit gegen ihn entgegentreten, weil sie auf das Verhältnis ihres Gegenstandes zu Gott und seinem Gesetze keine Rücksicht nehmen. Die Aufhebung dieser Neigungen und ihrer Ursache, der zu großen Abhängigkeit der Vernunft von der sinnlichen Erkenntnis, mit andern Worten, die volle Harmonie des menschlichen Geistes mit sich selbst und die ungestörte Klarheit der Vernunft, worin von selbst eine totale Hinneigung und Unterwürfigkeit des Geistes gegen Gott gegeben ist, gehört offenbar noch mit zur vollen Integrität des Menschen. Sie ist ebenso übernatürlich, wie die volle Harmonie der Sinnlichkeit mit dem Geiste. Wie diese eine übernatürliche Vergeistigung der Sinnlichkeit, so ist jene eine reine und volle übernatürliche Ausprägung, Ausbildung der Geistigkeit selbst, aber gerade deshalb

noch himmelweit verschieden von der Heiligkeit und Vergöttlichung des Geistes.

Der Grund, weshalb man die Integrität und die Heiligkeit verwechselt, liegt nun darin, daß man von beiden Gaben sagen kann, sie bewirkten eine übernatürliche Einheit und Unterwürfigkeit des Geistes mit Gott und gegen Gott, wie die Integrität nach ihrer niedern Seite die Einheit und Unterwürfigkeit der Sinnlichkeit mit dem Geiste und gegen den Geist bewirkt.

Sie bewirken dies in der Tat beiderseits; aber man muß eben eine doppelte wesentlich verschiedene Art der übernatürlichen Einheit des Geistes mit Gott und der Unterwürfigkeit gegen ihn unterscheiden. Die erste besteht darin, daß im Geiste gegen, oder auch nur ohne seinen freien Willen sich keine Neigung regen kann, deren Gegenstand nicht in jeder Beziehung mit dem Willen Gottes und seinem Gesetz harmonierte, keine Neigung, die den Geist zur Uebertretung des göttlichen Gesetzes reizen könnte. Sie macht die Harmonie des Geistes mit Gott zu einer ganz reinen, ungestörten, totalen; aber sie versetzt den Geist nicht in eine höhere Gemeinschaft mit Gott, macht seine Liebe nicht zu einer göttlichen Liebe, seine Unterwerfung gegen Gott nicht aus einer knechtischen zu einer kindlichen, wie sie das Kind gegen seinen Vater hat. Das tut eben nur die Heiligung, die Vergöttlichung der Seele.

Die Integrität bringt, sozusagen, nur die verschiedenen Elemente der menschlichen Natur untereinander und mit dem höchsten, auf Gott gerichteten, in vollkommene Harmonie; sie hebt die Hindernisse des ungestörten höhern Lebens auf, und reinigt die Natur von allem Roste, der ihr, aus der Materie entsprungen, anhängt. In die dergestalt mit sich selbst harmonisierte Natur bringt dann die Heiligkeit das Bild der göttlichen Natur herab; in diese von allen auflösenden und störenden Elemente befreite Natur gießt der Hl. Geist sein göttliches Leben ein; in diesen von allem Roste gereinigten Spiegel, in dieses klare Kristall gießt die Gottheit ihr göttliches Licht, ihre göttliche Glut aus. Die Integrität, selbst in ihrer höchsten Spitze, ist immer nur *eine Disposition zur heiligenden Gnade.* Sie macht den Menschen bloß den Engeln gleich, aber eben dadurch befähigt sie ihn auch, mit den Engeln der Gottheit teilhaft und ähnlich zu werden.

Damit ist nicht nur der Unterschied, sondern auch schon teilweise das Verhältnis der Integrität zur Heiligung und Vergöttlichung ausgesprochen. Die Integrität sollte die Natur zu einem würdigen, reinen Gefäße der heiligmachenden Gnade vorbereiten. Ohne Zweifel kann Gott auch der bloßen Natur des Menschen die Gnade seiner Kindschaft verleihen, und in der Tat gibt er sie uns durch Christus in dieser Weise. Aber er tut das aus ganz besonderen Gründen, die wir später erörtern werden. Jedenfalls war es höchst konvenient, daß die menschliche Natur, ehe sie der göttlichen teilhaft werden sollte, so rein gemacht würde, wie die der Engel, daß der Mensch, der zu einer unaussprechlichen Liebesgemeinschaft mit Gott berufen war, in seiner Natur nichts dem Gesetze Gottes Widersprechendes empfände, daß er, der ein göttliches Leben in sich aufnehmen sollte, in seinem natürlichen Leben keine verwirrenden, auflösenden Elemente mehr besäße. So war die Gnade das *Ziel*, welches Gott bei Verleihung der Integrität im Auge hatte, auf welches er durch die Integrität den Menschen vorbereiten, zu welchem er denselben disponieren wollte.

Auf der andern Seite war die Gnade aber auch der *Grund*, aus welchem die Gabe der Integrität für den Menschen entsprang. Nicht als wenn die Integrität mit absoluter Notwendigkeit im Gefolge der Gnade gestanden hätte — sonst würden wir sie ebenfalls mit der Gnade zurückerhalten —, sondern wiederum deshalb, weil es höchst konvenient ist, daß die höhere Gnade die niedere nach sich zieht.

Als erwähltes Kind Gottes verdiente der Mensch den Himmel und göttliche Herrlichkeit; um so viel mehr war er würdig, auch schon hier auf Erden der natürlichen Unvollkommenheiten seiner irdischen Natur überhoben und den Engeln gleichgestellt zu werden. Durch die Gnade war er in den Schoß Gottes erhoben, mit göttlichem Adel bekleidet, zum Erben des Reiches Gottes berufen; was ziemte ihm mehr, als daß sein ganzes Wesen himmlisch und geistig wurde, als daß sein Geist, aus der Knechtschaft der Materie vollständig befreit, die ganze Natur durchherrschte? Und der Hl. Geist, der durch die Gnade in den Geist des Menschen herabstieg, um ihm sein eigenes Leben einzuhauchen, konnte und sollte er nicht auch zu gleicher Zeit die ganze Natur des Menschen mit seiner göttlichen Kraft durch-

dringen, um sie vor aller Disharmonie, vor aller Störung und der endlichen Auflösung zu bewahren?

So sehr also auch Integrität und Heiligkeit voneinander verschieden sind, so sehr sie sogar voneinander getrennt werden und getrennt für sich bestehen können: so standen sie doch beim ersten Menschen in der schönsten und innigsten Wechselbeziehung, durch die sie sich gegenseitig bedingten und ergänzten. Diese beiden Geheimnisse waren miteinander verschlungen und zu einem Ganzen, einem Totalgeheimnisse verwebt, das man mit einem einfachen Namen die *justitia originalis* zu nennen pflegt.

§ 35. Die beiden Mysterien des Urstandes als Momente eines Totalgeheimnisses: der justitia originalis

Es lohnt sich der Mühe, die organische Verbindung der Integrität mit der Heiligkeit zu einem Ganzen genauer zu betrachten. Die Sache hat ein ganz eigentümliches Interesse, und ist für die klare und harmonische Auffassung vieler theologischer Wahrheiten von der größten Bedeutung.

Man nennt den gesamten übernatürlichen Zustand des ersten Menschen schlechtweg die ursprüngliche *Gerechtigkeit*, weil dieser Ausdruck ebensowohl auf den obern wie auf den niedern Teil jenes Zustandes paßt und zugleich gerade die Richtung bezeichnet, in welcher die beiden Teile zu einem Ganzen sich verschmelzen.

Wie wir bereits gesehen haben, bringt nämlich sowohl die Heiligkeit als die Integrität eine übernatürliche Ordnung in den Menschen hinein, diese, indem sie die niedern Potenzen und Elemente der Natur in übernatürlicher Weise an die höhern fesselt und ihnen unterwirft, jene, indem sie den höchsten Teil der Natur und darin selbstverständlich mittelbar alle ihm angeschlossenen und unterwürfigen Teile der Natur an Gott übernatürlicher Weise anschließt und ihm unterwirft. In dieser Rücksicht also, in bezug auf die übernatürliche Vereinigung des ganzen Menschen mit Gott und seine Unterwürfigkeit gegen Gott bilden die Heiligkeit und die Integrität *ein Ganzes, die totale übernatürliche Gerechtigkeit des ersten Menschen*, wodurch derselbe in Stand gesetzt wurde, ohne durch irgend eine ungezügelte Neigung zur Kreatur oder durch den beschwerenden

Ballast seines irdischen Körpers gehindert zu werden, mit göttlicher Liebe Gott ganz und ungeteilt anzuhangen, anzugehören und zu gehorchen. In dieser Rücksicht *ergänzen* die Heiligkeit und die Integrität sich gegenseitig, schließen sich aneinander an und werden *solidarisch aneinander gekettet.* Denn Gott hat nicht nur die Totalwirkung beider gewollt; er hat auch die eine Gabe nur mit Rücksicht auf die andere gegeben; beide hat er Adam verliehen *per modum unius,* als zwei nach seiner Idee zueinander gehörige Gaben, die, obgleich sie absolut von einander getrennt werden können, doch in Adam nur zugleich stehen und fallen sollten.

In dem solchergestalt entstehenden Ganzen sind natürlich die beiden Teile nicht koordiniert, sondern subordiniert, da der eine unendlich niedriger steht als der andere und diesem dienen soll. Die Heiligkeit ist das höhere, vorherrschende, dem Ganzen seinen wesentlichen Charakter gebende Element, *die Form, die Seele des Ganzen.* Denn der wesentliche Gehalt der übernatürlichen Gerechtigkeit Adams war eben seine übernatürliche Vereinigung mit Gott durch die kindliche Liebe, sie war das so sehr, daß wir sagen können, uns werde durch Christus die Gerechtigkeit Adams wiedergegeben, obgleich die Integrität uns vorbehalten bleibt, und daß der römische Katechismus erst in der Heiligkeit die *justitia originalis* in den Menschen hineintreten läßt. Erst durch die Heiligkeit erhält ja auch die Integrität ihre höhere Weihe, ihre lebendige Beziehung auf Gott als das übernatürliche Ziel des Menschen, wie der Körper durch die Seele das Leben empfängt. Oder sagen wir lieber: die Integrität verhält sich zur Heiligkeit, wie der *Organismus* des Körpers zur belebenden Seele. Denn wie der Organismus einerseits den Körper für die Lebenstätigkeit der Seele disponiert, andererseits aber auch durch die Seele selbst gebildet und erhalten wird: so disponierte die Integrität den Menschen für die Inspiration und Entfaltung der Heiligkeit und war in ihrem Ursprunge, wie in ihrem Fortbestande, an dieselbe gebunden und von ihr abhängig.

Nun begreifen wir erst recht, wie tief begründet und bedeutungsvoll der Satz der alten Scholastik war, daß die Heiligkeit, resp. die Gnade, der *formale,* die Integrität der *materiale* Teil der *justitia originalis* gewesen sei. Die Bezeichnung ist um so zutreffender, als damit auch zugleich der verschiedene Charakter

der Sichtbarkeit oder Unsichtbarkeit angegeben wird, der den beiden Elementen zukommt. Die Integrität, als die organische Einrichtung der Natur für die Aufnahme des in der Heiligkeit liegenden höhern Lebens, ist, obgleich übernatürlichen Ursprungs, natürlicher Weise sichtbar oder wahrnehmbar, wenigstens für ihren Inhaber, wie der Organismus des Körpers, obgleich von einem unsichtbaren Prinzipe gebildet und demselben dienend, für unser sinnliches Auge sichtbar ist. Die Heiligkeit hingegen, die Quelle des übernatürlichen göttlichen Lebens im Menschen, bleibt auch für ihren Inhaber unsichtbar, unwahrnehmbar, bleibt in ihrem unzugänglichen göttlichen Lichte, in ihrer geheimnisvollen Verborgenheit, wie die Seele auch dann unsichtbar bleibt, wenn der Körper mit seinem Organismus offen vor uns liegt.

Aber könnte man denn nicht sagen, daß die Heiligkeit wenigstens mittelbar durch die Integrität wahrnehmbar wird, wie die Seele des Körpers in dem von ihr unterhaltenen Organismus und in den Bewegungen desselben? Die Seele wird im Körper nur sichtbar, insofern sie als die Ursache der am Körper hervortretenden Erscheinungen sich kundgibt. Können nun diese Erscheinungen ohne die Seele erklärt werden, dann weisen sie auch nicht auf dieselbe hin. Und selbst dann, wenn sie solchergestalt auf dieselbe hinweisen, offenbaren sie nicht immer die Seele in ihrem eigentlichen Wesen, wenn dieselbe nämlich in diesen Erscheinungen nicht ihr eigentliches Wesen betätigt, wie z. B. beim Menschen die Seele als geistige Substanz nicht aus ihrem Einflusse auf den Körper erschlossen werden kann. So ist es aber bei der Heiligkeit. Die Heiligkeit ist die Seele und die Form der Integrität auf ähnliche Weise, wie der vernünftige Geist des Menschen Seele und Form des Körpers ist. Sie geht ihrem Wesen nach nicht in der Integrität auf; ihr eigentümliches Wesen, daß sie die Quelle göttlichen Lebens ist, äußert sich nicht in der Integrität, sondern in den Akten der theologischen Tugenden, wie die menschliche Seele ihre geistige Natur nicht in der Organisation und Bewegung des Körpers, sondern in geistigen Tätigkeiten äußert. Die Integrität ist nur eine sekundäre Wirkung, eine obligate Folge derselben; und auch das ist sie nicht in der Weise, daß sie nur aus der Heiligkeit erklärt und begriffen werden könnte: einmal weil die Integrität dem Menschen auch un-

abhängig von der Heiligkeit verliehen werden kann, dann aber auch und ganz besonders, weil die Integrität weder in der Wirklichkeit eine physische Wirkung der Heiligkeit war, noch auch eine physische Wirkung derselben sein kann. Man sieht das schon daraus, daß wir zwar die Heiligkeit Adams, und zwar vielleicht noch in einem höhern Grade, wiedererlangen, ohne daß darum mit ihr auch die Integrität wirklich in uns zurückkehrt. Die Abhängigkeit der Integrität von der Heiligkeit ist nur eine moralische, insofern die Integrität dem Menschen um der Heiligkeit willen, zugleich mit ihr und in Verbindung mit ihr vom Hl. Geiste eingeflößt wird.

Das absolute Mysterium der Heiligkeit wird also dadurch, daß sie als die Seele der Integrität betrachtet wird, keineswegs aufgehoben. Ihr geheimnisvoller Charakter besteht vielmehr in dieser Darstellung so sehr fort, daß er sich der Integrität noch mitteilt. Die Integrität ist zwar schon an sich Mysterium, insofern sie als ein von der übernatürlichen Macht und überschwenglichen Liebe Gottes gewirktes Wunder betrachtet werden muß. Aber als Wunder tritt sie eben auch in den Kreis des natürlich Wahrnehmbaren, ist also weit weniger geheimnisvoll als die Heiligkeit. Doch durch die Verbindung mit dieser erhält sie eine absolut geheimnisvolle Bedeutung, eine göttliche Weihe, die sich der natürlichen Wahrnehmung ebenso entzieht, wie die Würde, welche der menschliche Körper durch die ihn erfüllende geistige Seele erlangt, für das sinnliche Auge verborgen ist. An sich dient nämlich die Integrität bloß dazu, dem Menschen die Erstrebung und Erreichung seines natürlichen Zieles zu erleichtern; durch die Verbindung mit der Heiligkeit aber wird sie dazu bestimmt, dem Menschen die Erstrebung und Erreichung seines übernatürlichen Zieles zu erleichtern, die Natur zur einem gefügigen Werkzeuge für die Entwicklung des Gnadenlebens zu machen, und alle ihre Regungen und Bewegungen in der vollkommensten Weise auf das Ziel des Gnadenlebens zu beziehen. Die Integrität wird das Glied eines absolut übernatürlichen geheimnisvollen Organismus, partizipiert folglich an dem göttlichen Charakter desselben, wie der menschliche Körper an der geistigen Würde der Seele partizipiert, welcher er dient und angehört.

Für das Gesagte könnte es in gewisser Beziehung ziemlich gleichgültig scheinen, ob man annehme, Integrität und Heiligkeit

seien beide zugleich im ersten Augenblicke der Schöpfung dem ersten Menschen zuteil geworden, oder zuerst sei die Integrität allein, die Heiligkeit erst später mit Rücksicht auf die Freitätigkeit des Menschen gegeben worden. Der Unterschied und das Verhältnis beider Gaben, als das des Niederen zum Höheren, Kompletierenden, Vollendenden, tritt im letztern Falle fast noch deutlicher hervor, als im erstern. Es möchte sogar scheinen, daß selbst die Abhängigkeit der frühern von der spätern Gabe hier nicht aufgehoben werde; auf alle Fälle ist es ja nur eine moralische, keine physische Abhängigkeit, die Abhängigkeit einer Wirkung nicht von ihrer bewirkenden Ursache, sondern von dem Ziele, welches die wirkende Ursache im Auge hat, und wodurch sie veranlaßt wird, die Wirkung zu setzen. In dieser Art der Abhängigkeit kann auch etwas der Zeit nach Früheres von einem Späteren stehen; ja in einem solchen Falle springt der eigentümliche Charakter dieser moralischen Abhängigkeit erst recht in die Augen.

Aber diejenige Art von moralischer Abhängigkeit, durch welche die solidarische Einheit der beiden Gaben hergestellt wird, wird in diesem Falle ganz aufgehoben. Wenn die Heiligkeit erst nach der Integrität dem Menschen zuteil wird, dann kann man nur sagen, Gott habe die Integrität dem Menschen verliehen, um ihn dadurch auf die Heiligkeit vorzubereiten, nicht aber, *weil der Mensch* durch die Heiligkeit der Integrität *würdig war*. Die Heiligkeit ist dann zwar das *Ziel*, für welches die Integrität bestimmt ist, aber nicht eigentlich der *Beweggrund*, der Gott bewog, die Integrität zu verleihen, und die *Voraussetzung*, *an* die er dieselbe anknüpfte, und auf welche er ihren Besitz gründete.

Wenn die Integrität vor der Heiligkeit ins Dasein trat, so ist nicht abzusehen, warum sie nicht auch ohne die Heiligkeit nach dem Verluste derselben fortbestehen sollte. Die Einheit, die Vereinigung beider Momente zu einem solidarischen Ganzen tritt somit unter dieser Voraussetzung ganz in den Hintergrund; das Band, welches beide aneinanderkettet, wird gelockert, ihre solidarische Verbindung, die, wie wir später sehen werden, von so großer Bedeutung ist, wird gar nicht angedeutet. Wir können dann die Heiligkeit und Integrität nur noch als zwei Gaben, nicht mehr als eine, oder *per modum unius* gegebene betrachten, nicht mehr als zwei korrespondierende, miteinander verwachsene Momente in der *einen justitia originalis*.

Und in der Tat pflegen auch die Theologen, welche die Mitteilung der Integrität und die der Heiligkeit zeitlich auseinanderfallen lassen, mit dem Namen der *justitia originalis* bloß die erstere, die frühere, die dem Ursprunge, der *origo*, des Menschen näher liegende Gabe zu bezeichnen. Die Integrität erscheint eigentlich bei ihnen als die rechte, volle Ordnung, als die Gerechtigkeit des Menschen; die Heiligkeit tritt bloß zu dieser Gerechtigkeit äußerlich hinzu, um das Tun und Streben des Menschen Gott auf übernatürliche Weise wohlgefällig und dadurch für das ewige Leben verdienstlich zu machen. Die Folge davon ist, daß diese Theologen später bei der Erbsünde, der *injustitia originalis*, den Schwerpunkt derselben in die Durchbrechung der Integrität und somit hauptsächlich in die ungeregelte Konkupiszenz hineinlegen.

Die Theologen, welche wir hier meinen, sind hauptsächlich die Vertreter der alten Franziskanerschule, Alexander von Hales,[127] der hl. Bonaventura,[128] und teilweise auch Skotus,[129] auf welche wir später bei der Erbsünde zurückkommen werden.

Der *hl. Thomas* scheint dieser Auffassung an einer Stelle[130] auch nicht ganz fremd zu sein. Hier nennt er nämlich die Integrität *justitia originalis* und bezeichnet die letztere als ein *auxilium*, wodurch der Mensch für das höhere *auxilium*, das ihn zur Anschauung Gottes führe, disponiert werde. Aber schon in den Antworten auf die Einwürfe (ad 13) erklärt er, er halte es für falsch, daß die *justitia originalis* die *gratia gratum faciens* nicht einschließe.

In der Summa bezeichnet er dann ausdrücklich die heiligmachende Gnade als das dominierende Moment in der *justitia originalis*. Diese Gerechtigkeit ist ihm an erster Stelle die übernatürliche Ordnung des Menschen auf Gott hin und unter Gott durch die Gnade, und diese übernatürliche Beziehung auf Gott ist ihm die *Wurzel*, aus der die übernatürliche Ordnung und Harmonie der einzelnen Elemente und Kräfte im Menschen selbst hervorgeht, und der sich die letztere als ein untergeordnetes Moment anschließt.[131] Ihm ist daher weiterhin die Heiligkeit recht eigentlich, wie die Wurzel, so auch der *Kern*, die *Substanz*, die *Seele* der *justitia originalis*, und das mit um so größerem Rechte, als die Heiligkeit nach christlichen Begriffen eben die Gerechtigkeit schlechthin, die Gerechtigkeit vor Gott ist,

durch die wir Gott wahrhaft in übernatürlicher Weise wohlgefallen, auch wenn wir die Integrität nicht besitzen. Wir werden sehen, wie aus dieser Auffassung der Urgerechtigkeit auch die vollständigste und befriedigendste Auffassung der Erbsünde entspringt.

Daß der erste Mensch wirklich mit der Heiligkeit und Integrität erschaffen worden, wenigstens nicht jene erst nach dieser erhalten habe, wollte das Konzil von Trient nicht ausdrücklich definieren, um die Anhänger der entgegengesetzten Ansicht nicht zu brandmarken; aber es sprechen doch dafür überwiegend die Gründe aus der Hl. Schrift und den Vätern. Positive Beweise kann die entgegengesetzte Ansicht fast gar keine vorbringen. Es ist eine ganz willkürliche Beschränkung des Wortsinnes, wenn man die Worte: „*Gott hat den Menschen recht gemacht*“[132] auf die Harmonie der einzelnen Kräfte im Menschen beschränkt; die *rectitudo*, = *justitia* schlechtweg, schließt im Sinne der Schrift alles ein, wodurch der Mensch Gott wohlgefällig wird.[133] Die heiligen Väter stellen in der Regel die Gnade, die Heiligkeit, den Hl. Geist, die Teilnahme an der göttlichen Natur, die *caritas* als sogleich mit der Natur dem Menschen gegeben dar.[134] Sehr treffend drückt sich der hl. Basilius aus, wenn er sagt, einst (bei der Schöpfung Adams) habe Gott dem Menschen den Hl. Geist *eingehaucht mit der Seele*, während er ihn jetzt *in die Seele* einhauche.[135] Somit können wir die Meinung, daß die Heiligkeit dem ersten Menschen von vornherein zugleich mit der Integrität verliehen worden sei, als die weitaus wahrscheinlichere annehmen und darin die positive Bestätigung der Anschauung des hl. Thomas von dem innigen Wechselverhältnis und der solidarischen Einheit der beiden Gaben finden. Die Heiligkeit ist dann nicht nur ebensosehr und noch mehr Gerechtigkeit, wie die Integrität, sondern auch ebensosehr *originalis*, ursprüngliche Mitgift, und eher müßte man sie allein, denn die Integrität allein, als die *justitia originalis* bezeichnen, wie das auch der römische Katechismus wirklich tut.

Zur Verdeutlichung und Bekräftigung dieser Auffassung der *justitia originalis* trägt es nicht wenig bei, wenn wir sie unter einem andern Gesichtspunkte betrachten, als eine Vergeistigung der ganzen Natur durch den Hl. Geist, der den Menschen nach dem hl. Augustinus aus einem *animalis homo* zu einem *spiritalis*

homo machte. Die Integrität, wie die Heiligkeit, ist eine übernatürliche Wirkung des dem Menschen eingehauchten und seine ganze Natur durchwehenden Geistes Gottes. Ebenso, wie die Heiligkeit und das in ihr blühende göttliche Leben nur durch den Geist Gottes im Menschen ausgegossen werden kann, läßt sich auch die Integrität, die Befreiung von der der Totalnatur des Menschen von seiten der Materie anhaftenden Korruptibilität, nicht anders als durch eine Wirkung desselben lebendigmachenden, und durch seine unendlich kraftvolle Glut läuternden Hl. Geistes erklären. Dieser eine göttliche Geist durchdrang in Adam dessen ganze Natur, um sie zu vergeistigen und zu verklären, d. h. um den Geist göttlich geistig zu machen und in heiliger Liebe mit Gott zu einem Geiste zu verschmelzen, und die niederen Teile der Natur dem so über sich selbst erhobenen Geiste zu konformieren. Obgleich seine Wirksamkeit in den einzelnen Teilen der Natur verschiedenartig sich offenbart, so muß die Totalwirkung doch ebenfalls als eine einheitliche aufgefaßt werden, und das wird sie eben dadurch, daß wir sie als eine durch das Wehen des Hl. Geistes in der menschlichen Natur hervorgebrachte übernatürliche Richtung und Stimmung der Natur auf Gott als ihr übernatürliches Ziel, d. h. als *eine* übernatürliche Gerechtigkeit betrachten. So erscheinen die Ingretität und die Heiligkeit, wie in ihrem Ziele, so auch in ihrem Prinzipe solidarisch zu einem Ganzen verbunden, als die übernatürliche Gerechtigkeit oder auch als die Vergeistigung des Menschen durch den Hl. Geist, als ein großes aus dem Schoße Gottes durch seinen eigenen Geist in die menschliche Natur ausgegossenes Mysterium.

§ 36. Das Mysterium in der Universalität und Fortpflanzung der justitia originalis

Warum nennt man diese Gerechtigkeit in der gewöhnlichen Sprache der Theologen gerade *justitia originalis*? Etwa deshalb, weil sie aus der Natur entsprungen, oder durch den Ursprung der Natur ohne weiteres selbstverständlich fortgepflanzt werden sollte? Nein, so gefaßt, würde das Prädikat *originalis* die Uebernatürlichkeit jener Gerechtigkeit und damit ihren geheimnisvollen Charakter aufheben. Es muß daher unter Voraus-

setzung dieser Uebernatürlichkeit und in Harmonie mit derselben erklärt werden. Das werden wir versuchen und damit zeigen, daß jenes Prädikat das Mysterium nicht nur nicht aufhebt, sondern es noch größer und tiefer erscheinen läßt.

Weil übernatürlich, konnte diese Gerechtigkeit dem Menschen nicht kraft seines natürlichen Ursprunges zukommen, und ebensowenig natürlicherweise kraft der Zeugung auf seine Nachkommen fortgepflanzt werden. Weil übernatürlich, ist sie aber ebensowenig das Produkt des freien persönlichen Willens des Menschen, trägt also auch nicht den Charakter einer persönlichen Gerechtigkeit, welche nicht mitteilbar ist. Sie hängt in ihrem Wesen nicht von der Mitwirkung des freien Willens des Menschen ab, sie ist ausschließlich das Werk Gottes; und gerade deshalb konnte Gott diese Gerechtigkeit den ersten Menschen ohne sein Zutun *bei* seinem Ursprunge eingießen und ein Gesetz erlassen, kraft dessen dieselbe *mit* der Natur in der Zeugung auf seine Nachkommen übergehen sollte. Obgleich nicht in der Natur enthalten, nicht aus ihr entsprungen, nicht von ihr erfordert, mit einem Worte, obgleich nicht natürlich an sich, konnte sie doch der menschlichen Natur als eine *Mitgift* zugeteilt werden, die mit der Natur ursprünglich ins Leben träte und mit derselben sich fortpflanzte, die also im ersten Menschen als *Ureigentum*, in seinen Nachkommen als *Erbschaft* erschiene.[136] Und da Gott in der Tat diese Einrichtung getroffen hat, so wird diese übernatürliche Gerechtigkeit mit vollem Rechte und sehr bezeichnend *justitia originalis* genannt, nicht so sehr, weil sie ursprünglich vor der Sünde in Adam vorhanden war, sondern weil sie, *mit der Natur aus Gott entsprungen, auch mit der Natur sich fortpflanzen sollte*, weil sie ein von Gott mitgegebenes *Gut der Gesamtnatur*, des ganzen menschlichen Geschlechtes sein sollte.

Am leichtesten läßt sich diese Originalität, um so zu reden, diese Verknüpfung der übernatürlichen Gerechtigkeit mit der Gesamtnatur bei der Integrität begreifen. Die Integrität vervollkommnet die menschliche Natur als eine aus Geist und Materie zusammengesetzte, indem sie die aus dieser Zusammensetzung entspringenden Unvollkommenheiten unterdrückt. Aber eben als eine zusammengesetzte, ist die menschliche Natur auch mitteilbar auf dem Wege der Zeugung, ist sie eine geschlechtliche

Natur; denn ein reiner Geist kann nicht nach außen zeugen oder gezeugt werden; er kann mit andern seinesgleichen nicht ein Geschlecht bilden. Es liegt also sehr nahe, daß bei der Mitteilung der menschlichen Natur der Zeugende auch die Integrität seiner Natur dem Gezeugten mitteilt; und wenn kein Naturgesetz, so ist das doch ein der Natur sehr entsprechendes Gesetz.

Die Heiligkeit hingegen vervollkommnet zunächst den Geist des Menschen als solchen. Wie der Geist selbst, so ist daher auch sie aus sich nicht dazu angetan, durch Zeugung mitgeteilt zu werden. Da jedoch die Integrität nach der Idee Gottes Disposition zur Heiligkeit sein sollte, und diese Disposition in der Zeugung mit der Natur in der erklärten Weise fortgepflanzt wird: so wird im Anschlusse an die Integrität auch die Gnade und Heiligkeit übertragen. Dieser Prozeß geht in ähnlicher Weise vor sich, wie der der menschlichen Zeugung selbst. Wie der Zeugende durch seine eigene natürliche Kraft nur den materiellen Samen mitteilt, und diesen zur Aufnahme der vernünftigen Seele disponiert, die Seele selbst aber von Gott unmittelbar geschaffen und eingegossen wird: so zieht in der höhern Ordnung nach einem übernatürlichen Gesetze Gottes die Mitteilung der Natur zunächst die Integrität derselben nach sich, und erst durch diese Integrität wird die Natur befähigt und bestimmt, in der Heiligkeit den Geist Gottes als ihr übernatürliches Lebensprinzip in sich aufzunehmen.

Wenn wir jedoch auf diese Vermittlung in der Fortpflanzung der *justitia originalis* zu großes Gewicht legen, tritt bloß die Abhängigkeit der Heiligkeit von der Integrität, nicht auch die der letztern von der erstern hervor. So wahr die Integrität eine Disposition zur Heiligkeit ist, so wahr ist sie doch andererseits auch wieder eine Mitgift, ein Erbgut, welches den Nachkommen Adams, wie ihrem Stammvater, kraft des Adels der Kinder Gottes zukommt, den sie von ihm erben. Dieser göttliche Adel aber pflanzt sich vermittelst der Zeugung aus Adam auf ähnliche Weise fort, wie der irdische Adel unter uns Menschen, nur mit dem Unterschiede, daß jener durch göttliches, dieser durch menschliches Recht erblich ist. Ist doch auch die Erblichkeit der Integrität nicht so sehr eine physische, durch die physische Kraft und Beschaffenheit des Zeugungsaktes bedingte, als vielmehr eine moralische, beruhend auf einem Gesetze Gottes, kraft

dessen er selbst, mit dem physischen Zeugungsakte mitwirkend, die Integrität vom Stammvater auf seine Nachkommen übertragen wollte. Von seiten ihrer rechtlichen Basis und des bewirkenden Prinzips wird darum bei den Nachkommen Adams die Integrität durch die Heiligkeit vermittelt; der Geist Gottes, der sie hervorbringt, dringt zunächst in den Geist des Menschen ein, um ihm den Adel der Kinder Gottes zu verleihen, und wirkt dann im Anschlusse an denselben die ganze übernatürliche Ausstattung, welche die Nachkommen Adams als die Erben seines Adels mit ihm teilen sollen.

So aufgefaßt, erscheint die Vererbung der *justitia originalis* als ein die Zeugung der Natur begleitendes *Fortwehen* des Hl. Geistes im Menschengeschlechte, ein Fortwehen, das sich zwar an die Fortpflanzung der Natur anschmiegt, aber nicht in der Natur wurzelt, und das eben in seiner Anschmiegung an die Natur sich als ein neues großes Mysterium offenbart.

Der Geist Gottes weht, wo er will, nach seinem freien Gnadenwillen, vorzüglich aber bei der Spendung der übernatürlichen Gaben. So hätte er auch dem ersten Menschen bloß für seine Person die übernatürliche Gerechtigkeit mitteilen können, mit dem Vorbehalte, dieselbe nach Belieben auch einzelnen Personen aus der Nachkommenschaft Adams mitzuteilen; oder wenn er auch *allen* Nachkommen Adams dieselbe mitteilen wollte, so brauchte er diese Mitteilung doch nicht an die Geschlechtseinheit der andern Menschen mit Adam, an ihren Ursprung aus demselben zu knüpfen. Das letztere hat er faktisch gewollt; er wollte den übrigen Menschen die Gerechtigkeit eben *als* den Nachkommen Adams mitteilen, und so mußte er sie dem Adam verleihen, als dem Prinzipe der übrigen Menschen. Daher wohnte er zwar in Adam als in einer besondern von ihm begnadigten Person, aber zugleich verband er seine vergeistigende, übernatürliche Belebungs- und Zeugungskraft mit der natürlichen Zeugungskraft Adams, damit die Wirkung jener auf die Wirkung der letztern überginge. Er überschattete die natürliche Fruchtbarkeit Adams mit seiner übernatürlichen Fruchtbarkeit, damit die Frucht jener unmittelbar aus ihrem Ursprunge verklärt und geheiligt hervorginge, auf ähnliche Weise, wie Gott mit seiner Schöpferkraft den Zeugungsakt des Menschen begleitet, um die Leibesfrucht desselben mit einer geistigen Seele zu beleben. War

das nicht ein neues Wunder der göttlichen Gnade, eine neue großartigere Ausgießung des Hl. Geistes in Adam, reicher und großartiger, als diejenige, wodurch er Adam für seine Person gerecht und heilig machte, also auch ein neues großes Mysterium? War es nicht ein Mysterium ähnlich demjenigen, wodurch derselbe Hl. Geist den Schoß der Jungfrau befruchtete, um aus ihm den Gottmenschen hervorgehen zu lassen?

Noch glänzender tritt die Großartigkeit des Mysteriums hervor, wenn wir die demselben zugrunde liegende Idee näher ins Auge fassen. Durch die Abstammung von Adam bilden alle Menschen ein großes Ganzes, *einen* Körper, *einen* Leib, der als eine Entfaltung des Leibes Adams aufgefaßt werden kann und muß. Um diese Einheit desto inniger und vollständiger zu machen, wollte Gott, daß selbst die Gehilfin Adams bei der Zeugung aus seinem Fleisch und Bein entnommen würde und hervorginge. Der so entstehende große Körper des Menschengeschlechtes hatte sein Einheitsprinzip, sein Haupt in dem Stammvater, von dem er ausgeht. Aber seine Einheit ist noch erst eine natürliche Einheit, eine Einheit in der Natur und durch die Natur. Eine übernatürliche Einheit ist weder in derselben enthalten, noch kann sie aus derselben hervorgehen; die übernatürliche Einheit kann in der natürlichen nicht wurzeln, sondern dieselbe nur zur Unterlage, zum Anknüpfungspunkte nehmen. Das geschieht, indem Gott in den so geeinten Körper des Menschengeschlechtes seinen eigenen Geist als übernatürliches Lebensprinzip ausgießt. In diesem Geiste allein schon erhalten alle Glieder des Körpers einen gemeinschaftlichen übernatürlichen Verband, da er, weil in allen Einzelnen wirkend und wohnend, alle zugleich umschließt und durchdringt, wie auch schon in der Einheit der belebenden Seele alle Teile des animalischen Körpers ihre Einheit finden. Soll aber die Einheit eine vollkommene und naturgemäße sein, dann muß der den Körper als ein Ganzes durchdringende Geist sich über die einzelnen Teile formell als über *Glieder* des Körpers, d. h. nach der Ordnung und Stellung, die sie durch das natürliche Gefüge des Körpers einnehmen, verbreiten; vom Haupte aus muß er die übrigen Glieder durchwehen und beleben, wie die Seele, obgleich sie auch in allen einzelnen Teilen des Körpers unmittelbar ist und wirkt, nur dadurch die Einheit desselben zu einer organischen macht,

daß ihre Wirksamkeit auf die einen an ihre Wirksamkeit auf die andern gebunden ist, und vom Haupte aus sich über die übrigen Glieder verbreitet. Da nun hier die Gliederung des Körpers und die Verbindung zwischen den einzelnen Gliedern und dem Haupte in der natürlichen Abstammung der ersteren von letzterem liegt, so muß der Hl. Geist, wenn er den Körper als Ganzes beleben will, seine übernatürliche Wirksamkeit an die natürliche Zeugung anknüpfen. So erlangt denn die natürliche Einheit des Menschengeschlechtes auch eine Bedeutung für die übernatürliche Einheit desselben; so kann die Gemeinschaft der Natur die Unterlage für die Gemeinschaft in der Gnade und der übernatürlichen Gerechtigkeit, so kann das Prinzip, das Haupt der natürlichen Einheit des Geschlechtes zugleich das Prinzip und Haupt der übernatürlichen Einheit werden.

Die eigentümliche, *erhabene Stellung*, welche Adam, als der Stammvater des Menschengeschlechtes und als Urinhaber der Urgerechtigkeit, einnimmt, bildet die Grundlage vieler später zu erörternden, wichtigen Wahrheiten; sie verdient darum noch eine besondere Besprechung, zumal da dadurch auch auf das Gesagte neues Licht zurückströmt.

Man kann sagen und muß sagen, daß Adam deshalb Prinzip und Haupt des Geschlechtes in bezug auf die übernatürliche Gerechtigkeit sei, weil er Prinzip und Haupt desselben der Natur nach ist. Aber man darf das erste nicht als eine natürliche Folge des letztern betrachten, als wenn Adam dadurch allein schon, daß er das letztere war, ohne weiteres auch das erstere gewesen wäre. Als Haupt und Prinzip der Natur war er vielmehr an sich nur *geeignet*, von Gott als Haupt und Prinzip in der Gnadenordnung *gewählt* und *bestellt* zu werden.

Denn gesetzt auch, daß Adam die übernatürliche Gerechtigkeit von Gott erhalten habe, so folgt daraus an sich noch keineswegs, daß auch seine Nachkommen sie *mit* ihm, *von* ihm und *durch* ihn erhalten sollten. Adam zeugte durch seine Natur, und zwar durch seine irdische Natur, als aus der Erde genommener irdischer Mensch, als *homo de terra terrenus*,[137] und konnte daher natürlicherweise nur seine irdische Natur ohne Integrität und Heiligkeit mitteilen. Die übernatürliche Gerechtigkeit ist eine freie Gabe Gottes, die er nicht jedem Menschen zu geben braucht, die er dem Adam allein geben konnte; und wenn er sie

den übrigen mit Adam geben wollte, so brauchte er sie ihnen darum doch noch nicht in Abhängigkeit von demselben, durch ihn zu geben. Ja, im strengen Sinne konnte Gott nicht einmal diese Gerechtigkeit den übrigen Menschen durch Adam geben, weil die Gerechtigkeit Adams die Gerechtigkeit seiner Nachkommen nicht virtuell in sich enthält, wie seine Natur die Natur seiner Nachkommen. Selbst auf übernatürliche Weise konnte Adam durch seine Gerechtigkeit nicht so das Prinzip der Gerechtigkeit seiner Nachkommen werden, wie er das Prinzip ihrer Natur war. Damit das geschähe, hätte die Gnade eben nicht für ihn selbst bloß Gnade, sie hätte seine Natur sein müssen; denn was man selbst als bloßen Ausfluß der Gnade besitzt, kann nicht im eigentlichen Sinne die Quelle für andere werden. Nur der Gottmensch, der in sich die göttliche Natur wesenhaft und in ihrer überfließenden Fülle besitzt, der von Natur durch seine himmlische Abkunft ein *homo coelestis* ist, kann nach dem Apostel auch *Spiritus vivificans* sein,[138] d. h. andere mit übernatürlichem Leben erfüllen und das natürliche Leben gegen alle Korruption und Auflösung schützen. Adam war nach demselben Apostel[139] seiner Natur nach, als *homo de terra terrenus*, bloß *anima vivens*, und konnte daher auch nur Prinzip des natürlichen Lebens für andere sein. Und nicht nur konnte er die übernatürlichen Gaben, namentlich die Teilnahme an der göttlichen Natur, in seinen Nachkommen nicht bewirken, — aus demselben Grunde könnte er sie auch nicht für dieselben verdienen und erwerben; denn da die Kindschaft Gottes für ihn selbst reine Gnade war, die er für sich selbst nicht verdienen konnte, so konnte er das offenbar noch weniger für andere. Er konnte es nicht nur nicht durch seine Natur, sondern ebensowenig durch die Gnade, die ihm zuteil geworden war: denn durch die Gnade der Kindschaft verdiente er zwar für sich, daß er der Erbschaft der Kinder Gottes teilhaft würde, keineswegs aber, daß auch andere mit ihm der Würde und Erbschaft der Kinder Gottes teilhaft würden. Das kann nur *der* verdienen, welcher nicht durch Gnade, sondern von Natur Sohn Gottes ist, welcher wegen seiner natürlichen, unendlichen Würde alles von seinem Vater beanspruchen, also auch das verlangen kann, daß andere seiner Würde und seiner Reichtümer teilhaft werden.

Kurz, die Abstammung von dem mit der übernatürlichen Ge-

rechtigkeit ausgestatteten Adam ist kein an sich wirksamer Grund, nicht einmal ein an sich hinreichender Rechtstitel für seine Nachkommen, daß auch die übernatürliche Gerechtigkeit auf sie übergehe; oder mit andern Worten, die Gemeinschaft der Natur begründet nicht an sich auch die Gemeinschaft der übernatürlichen Gerechtigkeit. Es war vielmehr ein freier, gnädiger, geheimnisvoller Ratschluß Gottes, daß er die Fortpflanzung der Gnade an die Fortpflanzung der Natur knüpfte, die Gemeinschaft der Gnade im Menschengeschlechte an die Gemeinschaft der Natur anlehnte, und die Zeugung der Natur gleichsam zum Konduktor der Gnade machte. Es war eine *neue Gnade* für Adam, daß ihm die Gnade nicht nur für sich selbst, sondern auch für seine Nachkommen als solche zugedacht war, und daß er folglich, wie das Prinzip der Natur, so auch in etwa das Prinzip der Gnade im ganzen Geschlechte sein sollte. Aber Prinzip der Natur ist er als Ursache und Quelle der Natur in seinen Nachkommen, Prinzip der Gnade nicht als Ursache oder Quelle, sondern als deren ursprünglicher und erster Empfänger, als Ausgangspunkt, von wo aus Gott sie über das ganze Geschlecht verbreiten wollte.

Wollen wir aber für diese wunderbare Gemeinschaft der Gnade im Menschengeschlechte, in diesem selbst einen wirklichen Grund suchen, so finden wir ihn nicht in Adam, überhaupt in keinem bloßen Menschen; wir müssen ihn im Gottmenschen suchen, der wirklich für andere, und für das ganze Geschlecht die Ursache und Quelle der Gnade sein kann und ist. Nur durch den Gottmenschen ist die Macht und das Recht, Kinder Gottes zu werden, eigentlich Eigentum des Geschlechtes; nur der Gottmensch ist eigentlich der übernatürliche Stammvater des Geschlechtes. Nur durch ihn und im Hinblick auf ihn dürfen wir daher sagen, gab Gott dem natürlichen Stammvater des Geschlechtes den erhabenen Vorzug, daß aus ihm nicht bloße Menschen, sondern Kinder Gottes geboren würden. Adam war ein Typus Christi nach dem Worte des Apostels; er war Typus Christi, weil seine irdische Vaterschaft die himmlische Vaterschaft des Gottmenschen versinnbildete und vorbedeutete; und gerade deshalb und nur deshalb, weil die Macht und die Würde des Antitypus auf seinen Typus zurückstrahlte, hatte der letztere auch in etwa Teil an der übernatürlichen Vaterschaft Christi.

So war ferner die Ehe Adams mit Eva ein Typus der Verbindung Christi mit der Kirche, aus der die Kinder Gottes geboren werden; so erhielt auch sie eine übernatürliche Fruchtbarkeit durch Antizipation derjenigen, die von ihrem Ideale ausströmte.

Nicht umsonst nennt daher der Apostel die Ehe Adams wegen ihrer Beziehung zu Christus und der Kirche ein großes Mysterium, nicht bloß weil sie durch ihr natürliches Wesen ein so großes Mysterium vorherbedeutete, sondern gewiß auch deshalb, weil sie die übernatürliche Kraft desselben in sich antizipierte, weil Adam und Eva, obgleich beide irdische Menschen von Natur, dennoch in der Kraft des Hl. Geistes Kinder Gottes und ein himmlisches Geschlecht zeugen sollten.

Doch auf das Verhältnis Adams zum Gottmenschen werden wir später zurückkommen. Wenn wir auch davon abstrahieren, so haben wir noch immer in dem Zustande, in welchem der Mensch aus der Hand Gottes hervorging, des Erhabenen und Geheimnisvollen genug.

Einen wunderbaren übernatürlichen Segen Gottes sehen wir über das menschliche Geschlecht ausgegossen, einen Segen, so reich und geheimnisvoll, daß selbst Moses ihn in seiner Größe nicht zu enthüllen wagte. Das, was von demselben sichtbar wurde, die unbeschränkte Harmonie und Integrität der Natur, war schon so groß und wunderbar, daß Adam darin eine außerordentliche Liebe Gottes bewundern mußte, und daß wir, die wir an uns selbst gewahren, wie elend und armselig unsere Natur aus sich ist, umso mehr darüber staunen müssen. Doch das Beste war selbst dem eigenen natürlichen Auge Adams noch verborgen; es war die Krone seiner Kinder, die Gott auf sein Haupt gesetzt, es war seine Aufnahme in den Vaterschoß Gottes, seine Einführung in das unzugängliche Licht der Gottheit, die göttliche Verklärung und Heiligung seiner Seele. Und was diesen Segen übervoll machte, war, daß Gott beim Menschen nicht bloß eine Fortpflanzung der Natur, wie bei den Pflanzen und Tieren, sondern zugleich auch eine an diese sich anschließende Fortpflanzung und Verbreitung jener übernatürlichen Gaben einrichtete. Dieser übernatürliche Segen war das Geheimnis Gottes in der Menschheit, ein Geheimnis seiner unerforschlichen Macht und Güte, durch die er den Menschen über dessen Natur erhob und mit seinem eigenen Lichte, seiner eigenen Größe und Herrlichkeit bekleidete.

§ 37. *Das Mysterium in der Gesamtschöpfung; dessen Brennpunkt im Menschen*

Beschränken wir jedoch unsern Blick nicht auf den Mikrokosmos des Menschen allein, dehnen wir ihn weiter aus auf die ganze Schöpfung, erheben wir ihn nach oben zur unsichtbaren Geisterwelt, senken wir ihn nach unten zur unvernünftigen Natur: so werden wir das Mysterium Gottes und seine mystische Weihe mehr oder weniger über das ganze Universum ausgegossen finden.

Die sichtbare materielle Natur kann an sich nicht im eigentlichen Sinne mit dem Mysterium Gottes erfüllt, weil nicht der göttlichen Natur teilhaft werden. Aber die ganze materielle Welt bildete im weiteren Sinne den Leib des Menschen, der seinem leiblichen Wesen nach aus ihr genommen war und im innigsten Wechselverkehr zu ihr stehen sollte. Darum war auch sie, wie sein eigenes leibliches Wesen und Wirken, in wunderbarer Weise seiner Herrschaft unterworfen, und sollte sie im Baume des Lebens mit mystischer Kraft[140] zur Erhaltung seines unsterblichen Lebens beitragen. Aber dafür war sie auch im Menschen mitgeadelt; durch die diesem zuteil gewordene Weise der göttlichen Heiligkeit war sie in ihm ein Tempel des Hl. Geistes; in ihm und durch ihn konnte und sollte sie Gott auf übernatürliche Weise verherrlichen, indem sie durch die wunderbare über sie ausgegossene Schönheit und Harmonie, ähnlich wie der Leib des Menschen durch die Integrität, die in seiner Seele thronende göttliche Herrlichkeit in sich abspiegelte.

Als das natürliche Haupt der sichtbaren Welt war der in sich selbst über seine Natur erhabene Mensch in übernatürlicher geheimnisvoller Weise ihr Prophet, der für sie und durch sie das mystische Lob Gottes verkündete, ihr Priester, der sie mit sich als ein vom Hl. Geiste durchduftetes Opfer Gott weihte, ihr König, der durch ihren Genuß und Gebrauch selbst Gott dienen und sie ihm dienen lassen sollte.

So breitete das in der Menschheit beschlossene Mysterium seine Wurzeln nach unten über die ganze sichtbare Schöpfung aus und bildete zugleich die Krone, in welcher das Mysterium der letztern kulminierte.

Aber auch über den Menschen selbst ragte das Mysterium

Gottes in seiner Schöpfung noch hinaus in höhere, unermeßliche Regionen. Ueber der sichtbaren Schöpfung, die im Menschen, als ihrem Haupte, abschließt, gibt es noch eine höhere, rein geistige Schöpfung, die Welt der Engel.

Da die Engel schon in ihrem natürlichen Sein für uns Menschen unsichtbar und über die ganze sichtbare Schöpfung hoch erhaben, insofern also für uns überatürlich sind, so könnte schon ihr Dasein und ihr Wesen an sich in etwa als ein Mysterium gelten. In der Tat sucht auch der Rationalismus die Existenz der Engel ebenso zu bekämpfen, wie alles das, was wir zu den Mysterien des Christentums rechnen, und pflegt man ihm gegenüber gemeiniglich die Existenz der Engel als eine übernatürliche Wahrheit zu verteidigen.

Im strengen Sinne hingegen ist sie kein eingentliches Mysterium, weil nichts eigentlich Uebernatürliches. Das Uebernatürliche im Christentum ist nicht so sehr die Erhabenheit einer geschaffenen Natur über die andere, als die Erhebung derselben über die natürlichen Schranken des geschöpflichen Daseins zur Teilnahme an der göttlichen Natur. Die letztere ist auch den Engeln selbst übernatürlich, war somit für sie selbst, vor ihrer Verklärung ein wahres Mysterium. Das theologische Mysterium in der unsichtbaren Geisterwelt war folglich die heiligmachende Gnade, welche sie mit der Menschheit gemeinschaftlich besaß.

In der höhern und Gott näher stehenden Natur der Engel mußte die Gnade natürlich weit mehr ihren Reichtum entfalten, als in der tiefer stehenden Natur der Menschen. Zugleich mußte sie jedoch den Menschen in eine weit innigere Beziehung zu den Engeln bringen, als er von Natur besaß. Führte sie doch den Menschen zu einer Würde empor, die selbst die natürliche Hoheit der Engel unendlich weit überragt; machte sie ihn doch mit den Engeln zum Erben und Hausgenossen Gottes und vereinigte ihn dadurch mit denselben zu einer Gottesfamilie.

So umspannte das Mysterium der Gnade die gesamte Schöpfung, das Mysterium Gottes durchdrang und beseelte sie in allen ihren Gliedern und führte sie in einer höhern, übernatürlichen Einheit zusammen. Das Mysterium im Menschen wird durch diese umfassendere Ansicht nicht in den Hintergrund gedrängt, es erscheint erst jetzt in seiner vollen Bedeutung. Wie der Mensch seiner Natur nach das Bindeglied zwischen der gei-

stigen und materiellen Welt darstellte, so war er in seiner übernatürlichen Ausstattung gleichsam der Brennpunkt des übernatürlichen Lichtes, das Gott über die ganze Schöpfung ausgegossen. Das in ihm wohnende Mysterium war der Reflex der himmlischen Herrlichkeit der Engel, die Quelle und das Ideal der himmlischen Verklärung der sichtbaren Natur. Später werden wir sehen, wie das Mysterium in der Menschheit, nicht in dem ersten, sondern in dem durch diesen vorgebildeten zweiten Adam, nach dem ewigen Plane Gottes in noch höherer Weise der Brennpunkt aller Mysterien geworden ist, indem der Erstgeborene aller Kreatur mit der Fülle seiner Gottheit in der menschlichen Natur erschien. Das sollte aber erst geschehen, nachdem ein anderes Mysterium, ein Geheimnis der Finsternis, von den Engeln herab über die Menschheit und die ganze Schöpfung sich ausbreitend, die Gnadensonne verdunkelt, den mystischen Garten, den Gottes Liebe gepflanzt, nach allen Seiten hin verwüstet und, der Macht und Güte des Schöpfers gleichsam spottend, ein zweites, größeres Mysterium seiner Allmacht und Güte herausgefordert hatte.

VIERTES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM DER SÜNDE IM ALLGEMEINEN UND DER ERBSÜNDE INSBESONDERE

Mysterium jam operatur iniquitatis.
1 Thessal. 2, 7.

§ 38. Die Sünde geheimnisvoll durch ihre Beziehungen zum Mysterium Gottes in der Kreatur

Die Dreifaltigkeit der Personen in Gott, die übernatürliche Gerechtigkeit der ersten Menschen sind Mysterien, wahre Mysterien, aber Mysterien des Lichtes und der Herrlichkeit, der Heiligkeit und Seligkeit, deren mystisches Dunkel eben aus der Ueberfülle und Erhabenheit des Lichtes entspringt, das sich unserm natürlichen Auge entzieht oder dasselbe blendet. Es sind Mysterien *Gottes*, nach innen in seinem Schoße, nach außen in seiner Schöpfung, ein unergründlicher, unerschöpflicher Abgrund der Macht, Weisheit und Güte.

Doch daneben zeigt uns das Christentum auch ein Mysterium des Nichts, der Finsternis, der Bosheit, ein *mysterium iniquitatis;* und dieses kommt nicht aus Gott, es kommt aus der Kreatur, die, dem Nichts und der Finsternis nur durch eine göttliche Tat entrissen, sich gegen ihren Schöpfer auflehnt, um das Mysterium seiner Gnade in sich zu vernichten.

Die Sünde ist überall, unter allen Umständen, ein Mysterium eigener Art; sie ist Verwirrung, Vernichtung des Guten und Wahren; sie ist ein Widerspruch gegen alle Ordnung und gegen die Vernunft selbst; sie ist eine Mißgeburt aus dem guten Werke, das Gott geschaffen; sie ist nicht Wesen, sondern Unwesen; sie hat darum auch eigentlich keinen Grund, sondern einen Ungrund (*causa deficiens*). Und so ist sie wesentlich Finsternis, die, je mehr sie von der Vernunft beleuchtet wird, desto schwärzer und düsterer erscheint, eine Finsternis, vor welcher die Vernunft flieht, welche sie verabscheut und verdammt. Aber auch umgekehrt, je mehr diese Finsternis als Unwesen, als Finsternis erkannt wird, je mehr die Vernunft sie flieht und verabscheut, desto mehr wird dieses Mysterium Licht, desto mehr wird es erforscht, ergründet, durchschaut.

Insofern nun schon die natürliche Vernunft das Wesen oder Unwesen der Sünde aus sich erkennen und durchschauen kann, ist dieselbe offenbar kein Mysterium im eigentlichen und engern Sinne des Wortes. Wenn sie das sein soll, muß auch sie in ihrer Art ein *übernatürliches Mysterium sein.* Aber wie ist das möglich? Wie kann die Sünde übernatürlich sein? Würde das nicht heißen, sie sei über die Natur erhaben, während sie doch offenbar überhaupt nichts Hohes und Erhabenes, während sie die tiefste Erniedrigung und Zerrüttung der Natur ist.

Sehen wir genauer zu. *Habitus et privatio,* sagten die alten Philosophen, *sunt in eodem genere.* Die Dinge, welche sich gegenseitig aufheben, sich gegenseitig ausschließen, wie Sein und Nichtsein, müssen in demselben Gebiete liegen. Die Sünde ist die Privation, die Ausschließung der Gerechtigkeit, ein Widerspruch gegen die von Gott gesetzte moralische Ordnung. Insofern nun die Sünde der Ordnung der Natur, ihren natürlichen Verhältnissen und ihrem natürlichen Streben nach dem Guten widerspricht, ist sie widernatürlich, unnatürlich, als Widerspiel der Natur; aber das ist sie nur deshalb, weil es eben die Natur als solche ist, der sie widerspricht, weil sie die natürliche Ordnung und keine andere verletzt.

In dieser Beziehung ist die Sünde, wie die Natur und die natürliche Ordnung selbst, Gegenstand der natürlichen Vernunft, somit auch der Philosophie. Nur dadurch also kann sich die Sünde dem Gesichtskreise der natürlichen Vernunft entziehen, daß sie etwas Höheres angreift, als die Natur, eine höhere Ordnung verletzt, als die natürliche, also auf ein übernatürliches Gebiet übergreift und auf demselben sich bewegt. Hier wird die Sünde doppelt geheimnisvoll, indem sie nicht nur überhaupt Finsternis und Zerstörung ist, sondern auch einem übernatürlichen, geheimnisvollen Lichte widerspricht, eine übernatürliche, geheimnisvolle Ordnung zerstört. Sie wird selbst ein übernatürliches Mysterium, weil sie mit einem solchen in Relation tritt; sie wird zu einem Abgrunde der Bosheit und des Verderbens, der ebenso unerforschlich, ebenso unergründlich ist, wie das Mysterium der Güte und des Segens, das er verschlingt.

So nahe es liegt, die eigentümliche Stellung, welche die Sünde in der übernatürlichen Ordnung einnimmt, speziell ins Auge zu fassen, so wenig Aufmerksamkeit wird ihr gewöhnlich von den

Theologen geschenkt. Man sucht das Mysterium der Sünde oft bloß in der Erbsünde; aber eben diese läßt sich nicht in ihrem mystischen Wesen erfassen und wissenschaftlich beleuchten, wenn man nicht weiter ausgreift und die Erbsünde als ein Moment in dem großen *mysterium iniquitatis* betrachtet, das vom Himmel herab sich über die Erde ausgebreitet.

Das Mysterium der Erbsünde beruht eben auf den Beziehungen der Uebertretungssünde Adams zum Mysterium der Erbgerechtigkeit. Um es zu verstehen, müssen wir also die Beziehungen des Ungehorsams Adams zu dem Wesen dieser Gerechtigkeit nach ihrem höhern und niedern Teile, der Heiligkeit und der Integrität, sowie zur Erblichkeit derselben der Reihe nach ins Auge fassen.

Das erste Verhältnis der Sünde zur Heiligkeit ist das wichtigste; in ihm vorzüglich liegt ihr geheimnisvoller Charakter, da die Heiligkeit ein ohne Vergleich größeres Mysterium ist, als die Integrität. Da ferner die Heiligkeit auch den Engeln zukommt und den gefallenen Menschen wieder zurückgegeben wird, während jene der Integrität nicht bedürfen, diesen dieselbe vorenthalten bleibt: so erscheint dieser geheimnisvolle Charakter der Sünde zugleich als ein allgemeiner, nicht der des ersten Menschen allein eigentümlicher; er begründet auch den Zusammenhang zwischen dem *mysterium iniquitatis* in der Engelwelt und dem Menschengeschlechte. Bemühen wir uns daher, ihn möglichst allseitig ins Licht zu setzen.

§ 39. Geheimnisvoller Charakter der Sünde als formeller Widerspruch gegen das Mysterium Gottes in der Kreatur

Was ist die Sünde im allgemeinen? Sie ist eine Handlung, durch welche die Kreatur mit dem ihr von Gott aufgelegten Gesetze in Widerspruch tritt, die von Gott gewollte Ordnung verletzt, durch die sie sich also gegen Gott empört und ihn beleidigt, die schuldige Unterwerfung und Liebe ihm versagt. Diese allgemeine Beschreibung paßt sowohl auf die Sünde der im Naturstand befindlichen, als auf die der geheiligten Kreatur. In beiden Fällen ist es eine von Gott aufgelegte pflichtmäßige Ordnung, die verletzt wird; in beiden Fällen sündigt man dadurch, daß man Gott die schuldige Ehrfurcht und Liebe versagt.

Und doch besteht hier ein unermeßlicher Unterschied. Je nach der Würde, die das Geschöpf von Gott erhalten, nimmt dasselbe eine andere Stellung zu Gott ein, erhält es von ihm ein anderes Gesetz, schuldet es ihm eine ganz andere Ehrfurcht und Liebe. Seiner Natur nach steht das Geschöpf zu Gott in der Stellung eines Knechtes und ist in dieser Eigenschaft zur unbedingten Ehrfurcht und Liebe gegen Gott verpflichtet. Die Verletzung dieser Stellung und dieser Pflicht ist ein ungeheueres, unermeßliches Uebel, weil eine Verunehrung und Beleidigung seines unendlich großen Schöpfers und Herrn. Aber es gibt noch ein unendlich größeres. Durch die Gnade der Heiligkeit und Vergöttlichung wird das Geschöpf ein Kind Gottes; es tritt Gott unendlich näher, als es ihm von Natur nahestand, wird zu einer unaussprechlich innigen Vereinigung mit ihm berufen. Je höher es aber von Gott erhoben wird, je mehr Gott sich zu ihm herabläßt, desto mehr ist es gegen ihn zur Ehrfurcht und Liebe verpflichtet, und wenn es diese Pflicht nicht erfüllt, so beleidigt nicht mehr der Knecht seinen Herrn, sondern das Kind seinen Vater. Derselbe Unterschied, der zwischen dem Ungehorsam eines Knechtes und dem eines Kindes besteht, tritt auch hier ein. Der Ungehorsam des Kindes ist nicht nur ohne Vergleich schwerer, als der des Knechtes, er ist auch ein wesentlich anderer; er enthält eine ganz andere, ihm eigentümliche Bosheit, wie auch die beiderseitigen Verhältnisse, auf denen die Verpflichtung zu Gehorsam und Liebe beruht, wesentlich andere sind. Wenn also die Kreatur durch die Gnade wahrhaft zum Kinde Gottes erhoben wird, so ist die Bosheit ihrer Sünde ebenso neu und geheimnisvoll, wie die Stellung, in die sie dadurch zu Gott getreten; es ist eine ganz besondere, unvergleichliche Bosheit, deren Tiefe der geschaffene Verstand ebensowenig ergründen mag, wie die Erhabenheit der Gnade, der sie zuwiderläuft.

Da das richtige Verhältnis zu Gott unter allen Umständen die höchste Würde und Bestimmung der Kreatur ausmacht, so entehrt und verletzt die Kreatur durch die Sünde auch sich selbst. Für einen guten Knecht, ein gutes Kind gibt es nichts Entehrenderes, Unnatürlicheres, als Empörung und Lieblosigkeit gegen seinen Herrn oder seinen Vater. Aber die Empörung eines Kindes ist offenbar ohne Vergleich und wesentlich mehr entehrend und unnatürlich, als die eines Knechtes gegen seinen

Herrn. Muß dieser Unterschied nicht ebenfalls gelten für die Kreatur in ihrem natürlichen und übernatürlichen Zustande? Ist es nicht unendlich entehrender, unnatürlicher, wenn die Kreatur im Zustande der Kindschaft Gottes dieses so innige und erhabene Verhältnis verleugnet, als wenn sie im Zustande der Knechtschaft ihren Herrn vergißt? Dort besitzt sie eine wahrhaft heilige, göttliche Würde, mit der ihre natürliche Würde kaum verglichen werden kann; und darum enthält auch die Schändung jener eine so unwürdige, unnatürliche Niederträchtigkeit, wie sie bei der letztern nicht denkbar ist.

Welch ein Abstand zwischen der Bosheit der Sünde in der natürlichen und in der übernatürlichen Ordnung! Wie tief ist der Abgrund der Bosheit, in den uns der Glaube hineinblicken läßt!

Doch die Sünde widerspricht nicht nur dem Gesetze Gottes, nicht nur Gott, als dem Gesetzgeber, nicht nur der Würde und der Stellung dessen, der sündigt: sie widerspricht auch der ihm innewohnenden Neigung und Liebe zu Gott und seinem Gesetze, der ihm innewohnenden Gerechtigkeit und Güte.

Indem Gott seiner Kreatur eine gewisse Stellung und Bestimmung gibt, verleiht er derselben auch die Kraft, ihrer Stellung zu genügen, ihre Bestimmung zu erreichen, und mit der Kraft die Tendenz, das Streben, dieselbe zu betätigen; er bringt sie von seiner Seite in Einklang mit ihrer Stellung und Bestimmung, er stimmt sie zur Unterwürfigkeit und Liebe gegen sich selbst und sein Gesetz, und macht sie dadurch *gerecht* und *gut*. Wenn also das Geschöpf seine Stellung verletzt, von seiner Bestimmung abweicht, widerspricht es auch der ihm innewohnenden Güte und Gerechtigkeit, entzieht sich ihrem Einflusse und ihrer Leitung, sucht sie sogar womöglich von sich auszuschließen.

Alles das geschieht aber natürlich in ganz anderer Weise in der natürlichen und in der übernatürlichen Ordnung, weil die Güte und Gerechtigkeit selbst in den beiden Fällen von ganz anderer Art ist.

Für die natürliche Stellung und Bestimmung der Kreatur liegt die notwendige Kraft und Tendenz in der Natur derselben. In ihrem eigenen Lichte, in der Vernunft, ist das Gesetz eingeschrieben, welches Gott als ihr höchster Herr, den sie achten und lieben soll, ihr offenbart; und in ihrem Willen liegt eine

natürliche Kraft und ein natürliches Streben nach dem Guten überhaupt und nach der Achtung und Liebe des höchsten Gutes insbesondere. Das ist die natürliche Güte und Gerechtigkeit der Kreatur, ohne welche Gott dieselbe nicht schaffen kann. Wenn der Mensch durch die Sünde derselben widerspricht, widerspricht er seiner eigenen Natur. Aber dennoch ist dieser Widerspruch nicht so grell und schroff, wie der, wodurch er als Kind Gottes seine übernatürliche Güte und Gerechtigkeit verleugnet.

Wenn nämlich Gott die Kreatur zur Würde seiner Kinder erhebt und ihr dadurch eine übernatürliche Stellung und Bestimmung verleiht, so gießt er ihr auch ein übernatürliches Lebensprinzip ein; er verleiht ihr eine übernatürliche Kraft und mit derselben eine entsprechende Hinneigung zu allem, was die neue Würde, Stellung und Bestimmung mit sich bringt, vorzüglich aber zu einer auf übernatürlicher Erkenntnis beruhenden kindlichen Achtung und Liebe gegen ihn selbst, als den Vater der von ihm in Gnade angenommenen und aus seinem Schoße wiedergeborenen Kreatur. In dieser vom Hl. Geiste eingeflößten Tüchtigkeit oder Tugend besteht die übernatürliche Güte und Gerechtigkeit des geschaffenen Geistes. Sie ist wesentlich göttlicher Art, weil auf einer Teilnahme an der göttlichen Natur beruhend und zur Teilnahme am göttlichen Leben befähigend, und darum ist sie *göttliche Güte und Gerechtigkeit*, sie ist *Heiligkeit*; und das Streben nach Gott und nach Erfüllung seines Gesetzes ist *kindliche, göttliche Liebe*, welche die Theologen *caritas* nennen, eine Liebe, die durch den Hl. Geist selbst uns eingehaucht und unsern Herzen eingeflößt wird. Wer also, in diesen Zustand erhoben, nichtsdestoweniger eine Sünde begeht, der widerspricht nicht nur der Güte und Gerechtigkeit seiner Natur, er widerspricht der Güte und Gerechtigkeit Gottes, die ihm mitgeteilt worden, dem Hl. Geiste, der als göttlicher Lebenshauch in ihm wohnt, der göttlichen Heiligkeit, die offenbar mit der Sünde sich unendlich weniger vertragen kann, als die natürliche Güte der Kreatur. Und dieser eigentümliche Widerspruch der Sünde gegen die übernatürliche Gerechtigkeit gibt derselben in der übernatürlichen Ordnung wieder einen ganz besondern Charakter der Bosheit.

So greift die Sünde hier nach allen Seiten das Mysterium Gottes in der Kreatur, die ganze Ordnung der Gnade an, und

indem sie dieselbe bekämpft, *dringt sie vor bis zu dem Mysterium in Gott selbst,* in welchem das Mysterium der Gnade wurzelt. Der Sünder empört sich gegen den ewigen Vater, der in seinem Sohne auch ihm Vater geworden und ihn mit demselben in seinen Schoß aufgenommen; er entehrt in sich den Sohn Gottes, dessen Bild ihm aufgeprägt war, und nach dessen Vorbild er die innigste, unverbrüchlichste Einheit mit dem ewigen Vater bewahren sollte; er „widersteht" dem in ihm wohnenden, in ihm wehenden „Hl. Geiste", der ihn in der lebendigsten Einheit mit dem Vater und Sohne verband. Er schändet und verletzt das tiefste und erhabenste Heiligtum der Gottheit in seinen zartesten Beziehungen zur Kreatur und zerreißt die Bande, welche es mit der Kreatur verknüpften. Er widerspricht nicht nur der Gnadenordnung an und für sich, sondern auch der heiligsten, unwandelbaren Ordnung der göttlichen Personen untereinander, welche in jener nachgebildet und nach außen fortgeführt wird.

§ 40. Geheimnisvolle Folgen der Sünde: insbesondere das mystische Wesen der habituellen Sünde

Am schlagendsten tritt die Eigentümlichkeit des Widerspruchs, in welchen die Sünde mit der Gnadenordnung und namentlich *mit der in ihr enthaltenen habituellen Güte und Gerechtigkeit der Seele,* mit der Heiligkeit derselben tritt, darin hervor, daß er die letztere *wirklich von der Seele ausschließt, daß er sie effektiv aufhebt.*

Der Widerspruch strebt überhaupt nach der Aufhebung, Ausschließung seines Gegenteiles, und so wirkt der Mensch auch in der natürlichen Ordnung durch die Sünde der Güte und Tüchtigkeit seiner Natur entgegen und drängt sie zurück. Aber sie effektiv ausschließen und aufheben kann er nicht, einesteils, weil er eben seine Natur nicht zu zerstören vermag, andernteils, weil die endliche Natur, wenngleich an sich nach dem Guten strebend, doch auch aus sich defektibel ist und sich mit der Sünde verträgt. Der Mensch mag dem natürlichen Drange nach dem Guten allen Einfluß auf den freien Willen entziehen, seine Entwicklung hemmen, seine Kraft abstumpfen — vernichten wird er ihn niemals. Und die Natur ihrerseits wird

ewig gegen die Sünde protestieren; aber eben um zu protestieren, wird sie stets im wesentlichen dieselbe bleiben, wenn auch ihre Stimme nicht immer vernehmbar durchdringt.

Ganz anders in der übernatürlichen Ordnung. Weil die Heiligkeit als göttliches Licht in absolutem Widerspruche mit der schweren Sünde steht, und andererseits, als übernatürliche Ausstattung der Natur, nicht wesentlich zu derselben gehört: so wird sie, wenn die ihr widersprechende Sünde in der Seele auftaucht, durch dieselbe nicht nur negiert, sondern eben damit effektiv aufgehoben und ausgeschlossen. Die übernatürliche Tugend, die Tüchtigkeit und Aufgelegtheit zum übernatürlich Guten wird durch jede ihr entgegengesetzte schwer sündhafte Handlung nicht nur geschwächt oder in ihrem Aufleben gehindert, sondern geradezu vernichtet und mit der Wurzel ausgerissen. So geht der Habitus der theologischen Liebe, der *caritas*, durch jede schwere Sünde unter, weil alle schweren Sünden der Liebe zu Gott widersprechen; die übrigen Tugenden, z. B. die der Hoffnung und des Glaubens, nur dann, wenn die Sünde speziell gegen sie gerichtet ist, wie gegen die Hoffnung die Verzweiflung, gegen den Glauben der Unglaube usw. Und da die göttlichen Tugenden die Prinzipien des übernatürlichen Lebens sind, so wird dieses Leben durch die schwere Sünde nicht bloß geschwächt, gehemmt oder verwundet — es wird ertötet, gemordet im eigentlichen Sinne des Wortes.

Man könnte fragen, in welcher Weise denn der schuldbare, der übernatürlichen Tugend und Gerechtigkeit widersprechende Akt dieselbe vernichte. Einige Thomisten haben geglaubt, diese vernichtende Kraft sei in physischer Weise zu denken, etwa wie die eines Schwertes, womit man das leibliche Leben vernichtet. Indes ist es doch sehr unwahrscheinlich, daß der Sünder die Heiligkeit in sich vernichten könnte, wenn Gott dieselbe nicht zurückzöge. Die verderbliche Kraft des sündhaften Aktes liegt eben in seiner absoluten *moralischen Unverträglichkeit* mit der übernatürlichen Heiligkeit, zu der er in Widerspruch tritt; kraft dieser Unverträglichkeit drängt und treibt er dieselbe aus der Seele hinaus, während Gott keinen Grund hat, dieselbe dem Andrange des Sünders gegenüber zu behaupten, vielmehr eben zur Strafe des Sünders sie zurückziehen muß.

Die schwere Sünde ist also hier eine *Todsünde* — ein Begriff

und ein Name, der auf natürlichem Gebiete im eigentlichen Sinne keine Anwendung findet, der dem übernatürlichen, durch den Glauben erkannten Gebiete eigentümlich ist, ein theologischer und deshalb höchst *geheimnisvoller Begriff*, der uns so recht einen Blick in den furchtbaren Abgrund der Bosheit tun läßt, welchen die Sünde dem Mysterium der göttlichen Gnade gegenüber öffnet und worin sie dasselbe verschlingt. Die schwere Sünde ist hier ein *Selbstmord*, unendlich boshafter und schrecklicher, als derjenige, wodurch man sich das leibliche Leben nimmt; denn er zerstört und vernichtet das göttliche, übernatürliche Leben, das unendlich mehr wert ist, als die Seele selbst, geschweige denn als dasjenige Leben, welches sie dem Leibe gibt.[181]

Noch mehr. Dieser Selbstmord verdoppelt und verdreifacht die Bosheit der Sünde. Er verdoppelt sie, indem hier in der Sünde nicht nur eine überhaupt Gott widerstrebende Tat gesetzt, sondern dazu auch noch das herrlichste Werk seiner übernatürlichen Gnade in der Seele zerstört, und ein Leben vernichtet wird, von dem man mit tiefer Wahrheit sagen kann, daß Gott selbst es in uns lebt. Er verdreifacht sie, weil man, nicht zufrieden, eine ungerechte, unordentliche Tat zu setzen, durch dieselbe auch die von Gott in uns gelegte Gerechtigkeit und Ordnung auf unser übernatürliches Ziel von Grund aus zerstört, weil man nicht nur in einem verkehrten Akte sich von Gott abwendet, sondern auch das Band, mit dem Gott selbst uns an sich geknüpft hatte, mit Gewalt zerreißt und die übernatürliche Verbindung mit ihm aufhebt, mit einem Worte, weil man *nicht nur nicht seine Tat der Gerechtigkeit konformiert, sondern auch infolge davon sich der Gerechtigkeit selbst beraubt und dadurch die Sünde in sich reell verewigt.*

Durch die Ertötung des übernatürlichen Lebensprinzips wird es nämlich möglich, daß die Sünde auch nach vollbrachter Tat ebenso in der Seele habituell fortlebe, wie von derselben die Güte und Gerechtigkeit habituell vorhanden war.

Die sündhafte Tat kann, nachdem sie einmal vollbracht ist, nur in ihren Nachwirkungen fortdauern. So dauert sie unter allen Umständen *moralisch* fort, so lange sie nicht retraktiert und ausgeglichen resp. nachgelassen wird, so lange also der Sünder im Schuldbuche Gottes für seine sündhafte Tat haftbar

bleibt. Die Wirkung der aktuellen Sünde, in der sie hier fortdauert, ist die durch die Verschuldung *(culpa)* derselben aufgeladene Schuld, d. h. die Verantwortlichkeit für die durch jene Tat Gott zugefügte Beleidigung (*offensa*) und Ehrenkränkung (*injuria*), oder der *reatus*, kraft dessen der Sünder *als Verschulder dieser Tat Schuldner Gottes wird und bleibt.*[142]

In der natürlichen Ordnung tritt dazu nichts Weiteres, als etwa die Schwächung der Neigung zum Guten oder eine gewisse Hinneigung zum Bösen, die aber, weil sie auch nach der Retraktation der Sünde und der Nachlassung der Schuld noch fortbestehen kann, den Menschen nicht notwendig als Sünder erscheinen läßt. Man kann überhaupt nicht sagen, daß im Sünder, damit er Schuldner, *reus*, bleibe, nach dem sündhaften Akte irgend eine innere, verkehrte Beschaffenheit gedacht werden müsse. Diese letztere müßte denn eine fortdauernde sündhafte Gesinnung, ein fortdauernder sündhafter Wille sein; alsdann dauerte aber eben die aktuelle Sünde als aktuelle fort.

Diese selbe Art der Fortdauer oder Nachwirkung des sündhaften Aktes findet sich selbstverständlich auch in der übernatürlichen Ordnung. Auch hier bleibt der Urheber des Aktes, ehe derselbe retraktiert oder ausgeglichen worden, des Aktes vor Gott schuldig und Schuldner seiner Ausgleichung. Da aber der sündhafte Akt durch seinen Widerspruch gegen die übernatürliche Gerechtigkeit dieselbe ausschließt, so wirkt er hier nicht bloß nach in der durch ihn dem Sünder aufgeladenen Schuld, sondern überdies auch in der Ausschließung dieser Gerechtigkeit. In der übernatürlichen Ordnung bleibt der Sünder bis zur Retraktation und Verzeihung des sündhaften Aktes der habituellen Gerechtigkeit und Hinneigung zu Gott beraubt, bleibt fortwährend durch seine Schuld von Gott abgewandt; und dieser verschuldete, selbstbewirkte Mangel des Habitus der Gerechtigkeit läßt seine Sünde nicht bloß in der Erinnerung Gottes fortbestehen, er drückt seinem Träger innerlich den Stempel der Sündhaftigkeit auf. Während des sündhaften Aktes war der Urheber desselben Sünder, weil sein Akt der Gerechtigkeit bar war; jetzt ist er Sünder, weil er durch seine Verschuldung des Habitus der Gerechtigkeit, durch die er Gott zugewandt sein sollte, bar ist. Während des Aktes war er ungerecht und sündhaft, insofern er etwas Ungerechtes und Sünd-

haftes aus sich heraussetzte; jetzt ist er ungerecht und sündhaft, weil die Aufhebung der habituellen Gerechtigkeit an ihm haften bleibt. Das ist der theologische Unterschied zwischen der aktuellen und der habituellen Sünde.

Die habituelle Sündhaftigkeit ist hier *eben der Abdruck des sündhaften Aktes in der Seele des Sünders, eine aus ihm entspringende habituelle Verkehrtheit* (*pravitas*), welche wiederum nichts anderes ist, als die Privation eines dagewesenen und noch da sein sollenden Habitus der Gerechtigkeit, oder der Mangel der übernatürlichen habituellen Vereinigung mit Gott und Hinwendung zu Gott (*caritas*), aber ein vom Sünder selbst verschuldeter, hervorgerufener Mangel derjenigen Gerechtigkeit, die er von Gott erhalten hatte und bewahren sollte. Es ist also nicht der Mangel der Gnade als Gnade, denn die Gnade als Gnade bezeichnet die Zuneigung Gottes zu uns und die Wirkung derselben als solche. Die Gnade als solche wird, wenn wir sündigen, zur Strafe für unsere Sünden von Gott zurückgezogen, und diese von Gott verhängte Zurückziehung kann formell nicht Sünde sein. Das ist vielmehr der Mangel der durch die Gnade in uns bewirkten Gerechtigkeit, und zwar, insofern dieser Mangel *durch eine formelle Ausschließung oder Aufhebung der Gerechtigkeit von uns bewirkt wird.* Da jedoch unsere übernatürliche Gerechtigkeit selbst eine Gnade Gottes und mit der Gnade im engern Sinne, der Gnade der Kindschaft, unzertrennlich verbunden ist: so ist der Mangel der übernatürlichen Gerechtigkeit im Sünder *zugleich Sünde und Strafe der Sünde:* Sünde, insofern wir dieselbe durch den sündhaften Akt ausschließen, Strafe, insofern Gott sie von uns mit der Gnade und in der Gnade zurückzieht.

Die gewöhnliche Ausdrucksweise der Theologen, namentlich der Thomisten, die habituelle Sünde bestehe in dem verschuldeten Mangel der Gnade, halten wir daher für ungenau. Weit besser würde man sagen, sie bestehe in dem verschuldeten *Mangel der Heiligkeit.* Denn die Heiligkeit bezeichnet eben in prägnanter Weise die durch die Gnade bewirkte *übernatürliche Gerechtigkeit*, ihre Aufhebung also den eigentümlichen Charakter der habituellen Sünde in der übernatürlichen Ordnung. Wir werden daher immer diesen Ausdruck beibehalten.

In dem eben erklärten Sinne ist die habituelle Sünde eine der

Seele anhaftende, durch ihre Verschuldung hervorgerufene *Beschaffenheit*. Obgleich es nur eine negative, in dem Mangel der entgegengesetzten positiven (des *habitus infusus*) bestehende, Beschaffenheit ist, so wird die Seele doch eben deshalb durch die Annahme derselben reell verändert, und so muß man denn auch sagen, daß die Seele fortan reell ganz anders beschaffen ist, als früher, insofern sie nämlich *außer der Verantwortlichkeit für den sündhaften Akt auch einen reellen Abdruck desselben in sich trägt*.

Lege ich nun aber bei der habituellen Sünde den Akzent nicht auf die dauernde Verkehrtheit und Abwendung von Gott, welche durch die aktuelle Sünde verschuldet wird, lege ich ihn vielmehr auf die durch dieselbe bei Gott kontrahierte Schuld: dann ist die habituelle Sünde nicht habituell als sündhafte *Beschaffenheit* (*habitus = qualitas, quae habetur*), sondern als ein fortdauerndes *Verhältnis* zu Gott (*habitus = modus, quo aliquis se habet ad aliquid*), kraft dessen ich Gott die reuige Rückkehr zu ihm und Genugtuung schulde, oder eventuell verpflichtet bin, seinen Haß und seinen Zorn zu tragen. Mit Rücksicht auf die Schuld ist die habituelle Sünde eine Ungerechtigkeit, insofern der Schuldige nach dem Eingriffe in die Rechte Gottes noch nicht wieder Gott gerecht geworden ist durch Retraktation und Genugtuung; mit Rücksicht auf die Verkehrtheit ist sie Ungerechtigkeit, insofern letztere in der Verkehrung des Habitus der Gerechtigkeit oder der Richtung des Willens auf Gott besteht.

Beide Anschauungen haben in der übernatürlichen Ordnung gleiche Berechtigung. Man würde fehlen, wenn man, wie das so häufig geschieht, eine von ihnen ausschließlich geltend machte. Je nach Umständen kann man die eine oder die andere vorkehren. Wenn man z. B. von der Nachlassung der Sünde spricht, so ist diese nicht auf die Verkehrtheit, sondern auf die Schuld zu beziehen; redet man dagegen von der Heiligung des Sünders, so hat man zunächst die demselben innewohnende Verkehrtheit im Auge. Andere Ausdrücke aber, wie Tilgung der Sünde, Rechtfertigung des Sünders, beziehen sich gleichmäßig auf die Löschung der Schuld und die Entfernung des Habitus der Verkehrtheit. Der letztere Umstand weist uns darauf hin, daß die Schuld und die Verkehrtheit bei der habituellen Sünde im innigsten Zusammhange miteinander stehen. Wir glauben, daß

beide bei ihrem Unterschiede und in ihrem Unterschiede ein organisches Ganzes bilden, worin zugleich ihr Unterschied und ihre Einheit zur Geltung kommt.

In der Tat: die Schuld oder der *reatus* folgt schon unmittelbar aus der Verschuldung des sündhaften Aktes als einer Beleidigung Gottes. Obgleich ich mir nun die habituelle Verkehrtheit ebenso unmittelbar durch die Verkehrtheit des sündhaften Aktes hervorgerufen denken kann: so ist sie doch zugleich eine Wirkung der durch die Verschuldung des sündhaften Aktes herbeigeführten Schuld, insofern sie nämlich durch verdiente Zurückziehung der Gnade entsteht, wie oben bereits bemerkt wurde. Insofern sie aber unmittelbar durch die Verkehrtheit des sündhaften Aktes provoziert wird und der Abdruck desselben ist, ist sie ebenso verschuldet, wie die Verkehrtheit des sündhaften Aktes selbst, wird also auch durch ihre Verschuldung die *Schuld*, der *reatus* vor Gott, mit kontrahiert. In ihr wird die Verschuldung des vorübergehenden Aktes zur Verschuldung einer permanenten Verkehrtheit und Abkehr von Gott. Somit gewinnt erstere Verschuldung durch die letztere eine festere Konsistenz in der Seele des Sünders, damit aber auch die durch sie gegen Gott kontrahierte Schuld. Noch mehr: die Schuld gewinnt außerdem noch einen neuen Titel. Obgleich nämlich der erste Titel, die Verschuldung des Aktes, zur Begründung der Schuld vollkommen ausreicht, so ist die Verschuldung des verkehrten, nicht sein sollenden Zustandes ein ebenso sehr, wenn nicht noch mehr, ausreichender Schuldtitel; denn wenn der tätliche Widerspruch gegen die Forderungen der Gott gebührenden Liebe und Ehrfurcht uns vor Gott mit Schuld beladen kann, warum nicht noch mehr die Zerreißung des Bandes, das uns in Liebe und Ehrfurcht an Gott fesselt? Und kontrahieren wir hierdurch nicht noch die besondere Schuld, auch dieses Band wiederherzustellen und Gott für die Zerreißung desselben eine besondere Genugtuung zu leisten? Indes, da die letztere Verschuldung nur aus der ersten entspringen kann und virtuell schon in derselben eingeschlossen ist, werden wir am besten sagen, die erste Verschuldung schließe in der zweiten ab, und die erste Schuld werde durch die zweite vollendet und konsolidiert.

Obgleich also die Schuld als Folge der theologischen Sünde in gewisser Beziehung unabhängig, neben und außer der habituellen

Verkehrtheit gedacht werden kann und muß, so setzt sie doch in ihrer Totalität und in ihrem konkreten Wesen die Verschuldung eben dieser Verkehrtheit voraus und schließt sie wesentlich ein. Und umgekehrt, obgleich die habituelle Verkehrtheit in gewisser Beziehung sogar als eine Folge und Strafe der Schuld (der durch den Akt als solchen kontrahierten nämlich) betrachtet werden kann, so ist sie doch auch wiederum ein Moment, wodurch die Schuld selbst in ihrer Totalität bedingt, vollendet und konsolidiert wird.

Der volle Begriff der theologischen habituellen Sünde muß also beide Momente in ihrer organischen Verbindung zur Geltung bringen. Je nachdem wir das eine oder das andere, den *reatus* oder die *pravitas*, vorkehren, werden wir entweder sagen, jene Sünde sei *die eigenwillig zugezogene Schuld gegen Gott für den seinem Willen widersprechenden Akt und Zustand*; oder aber sie sei *der als Abdruck des sündhaften Aktes in der Seele fortdauernde Zustand, durch welchen die Schuld der Seele gegen Gott vollendet und konsolidiert wird.*

Es ergibt sich daraus. daß bei der theologischen habituellen Sünde nicht nur die Verkehrtheit, sondern auch die Schuld einen geheimnisvollen Charakter besitzt. Sie hat ihn schon deshalb, weil sie nicht gegen Gott als Schöpfer, sondern als Vater kontrahiert wird und auf der schuldbaren Verletzung derjenigen Liebe und Ehrfurcht beruht, die das Geschöpf Gott als seinem Adoptivvater schuldet; sie hat ihn um so mehr, weil sie überdies durch die Zerreißung des Bandes begründet wird, welches das Geschöpf an Gott als seinen Adoptivvater fesselte, und weil sie eben dadurch auch in der mystischen Veränderung der Beschaffenheit des mit ihr belasteten Subjektes einen realen Rückhalt besitzt.

Ebensowenig wie das Wesen, vermag daher die Vernunft auch die Größe dieser auf dem Sünder haftenden Schuld zu ermessen. Wenn die Schuld des Sünders in der natürlichen Ordnung schon mit Rücksicht auf den Beleidigten gewissermaßen *unendlich* ist, so ist es jene noch bedeutend mehr. Denn erstens hatte der Schuldner hier durch die Teilnahme an der göttlichen Natur der Unendlichkeit Gottes ungleich näher gestanden, sie weit klarer erkannt, und dennoch sich von ihr losgerissen, sie verachtet. Schon deshalb allein ist die Schuld hier unbezahlbar

von seiten des Schuldners. Ueberdies kann der Schuldner aus eigenen Kräften sich nicht wieder mit Gott durch übernatürliche Liebe verbinden und den Standpunkt, von dem aus er in etwa Genugtuung leisten könnte, den Stand der Kindschaft Gottes, niemals aus sich selbst und auch sonst nicht anders wieder erwerben, als wenn Gott ihm die Schuld, durch welche er eben diese Gnade verwirkt, schon wenigstens teilweise geschenkt hat.

So verdient denn der habituelle Sünder, solange sein Zustand und sein Verhältnis zu Gott nicht durch eine überaus gnädige Dazwischenkunft Gottes geändert wird, den Haß und den Zorn Gottes, und zwar einen Haß und einen Zorn, der in geradem Verhältnis der erhabenen Liebe und Huld entspricht, welche ihm im Stande der *caritas* und der *gratia adoptionis* zuteil wurden. Er verdient somit nicht nur den Verlust der übernatürlichen Güter, zu denen er durch die *caritas* und *gratia* berufen war, sondern provoziert auch gegen sich von seiten Gottes eine Reaktion, ebenso furchtbar, wie das Attentat des Adoptivkindes gegen seinen Vater schmählich und abscheulich gewesen.

Aus der ungetilgten und menschlicher Weise unaustilgbaren Schuld gegen Gott entwickelt sich die Schuld, die Wirkungen seines Hasses und Zornes, seine Strafen zu tragen, aus dem *reatus culpae* der *reatus poenae*, welch letzterer bei der theologischen Sünde ebenso einen mystischen Charakter hat, als der erste.

Doch auf das Mysterium der Strafgerechtigkeit Gottes werden wir später ausführlicher zurückkommen müssen. Für jetzt wollen wir nur noch einen Ausdruck erklären, mit dem wir uns gewöhnlich das Wesen der habituellen Sünde veranschaulichen. Ich sage: veranschaulichen, nicht begrifflich bestimmen; denn der Ausdruck gibt uns bloß ein sinnliches Bild an die Hand, das wir den eigentlichen Begriffen nicht substituieren, sondern in seiner Anwendbarkeit durch sie bestimmen müssen. —

Bildlich wird nämlich die aktuelle sowohl als die habituelle Sünde eine *Befleckung* der Seele genannt, ein Ausdruck, der gerade in der übernatürlichen Ordnung eine ganz besondere Bedeutung erhält. Wir sehen hier davon ab, inwiefern die Sünde auch als *conversio ad creaturam*, sei es im Akte selbst, sei es in dem durch ihn in dieser Beziehung hervorgerufenen Habitus, in den unordentlichen Neigungen zur Kreatur, die Seele beflecke.

Hier haben wir die Sünde nur als *aversio a Deo* ins Auge zu fassen.

Was haben wir uns unter dieser Befleckung zu denken, wie hängt sie mit der Sünde zusammen? Die aktuelle Sünde ist in der Seele ein Etwas, was mit der in ihr liegenden Ordnung auf Gott und ihrer Harmonie mit Gott in Widerspruch tritt, was diese Ordnung stört und zu vernichten strebt, was endlich die Seele vor den Augen Gottes mißfällig macht. Was die aktuelle Sünde im Augenblicke ihrer Setzung, das tut nachher, solange die durch sie hervorgebrachte Störung der Ordnung und Beleidigung Gottes nicht ausgeglichen ist, solange ihr Urheber für diese Störung und Beleidigung haftbar bleibt, die durch sie zugezogene, noch ungetilgte Schuld.

Weil nun in sinnlichen Dingen das, was dieselben entstellt und mißfällig erscheinen läßt, eine Befleckung genannt wird, so überträgt man mit Recht diese Bezeichnung auch auf die Sünde und Schuld, als auf das, was den Geist entstellt und vor Gott mißfällig macht. Insoweit ist die geistige Befleckung eben kein besonderes Mysterium; jeder, der einen Begriff von Gerechtigkeit und Sünde hat, begreift die Sünde unter allen Umständen als eine Entstellung und Entehrung des Ebenbildes Gottes. Nachdem der Akt selbst vorübergegangen, ist sie nichts Reales, Physisches in der Seele, sondern das auf dem Akte beruhende moralische Mißverhältnis der Seele zur moralischen Ordnung und zu Gott, gleichsam der Schatten des sündhaften Aktes, der in der Schuld auf der Seele lastet.

In der übernatürlichen Ordnung greift diese Art von Befleckung der Seele ebenfalls Platz, aber so, daß sie nicht nur in sich selbst von weit größerer Bedeutung ist, sondern auch eine andere, realere Art von Befleckung aus sich hervorgehen läßt, bezw. in sich begreift.

Wir haben schon gesehen, daß der sündhafte Akt als Widerspruch gegen die übernatürliche Ordnung eine weit größere Häßlichkeit hat und seinen Urheber ungleich mehr entehrt und schändet, als in der natürlichen Ordnung. Ebenso sahen wir, daß die durch ihn dem Sünder aufgeladene Schuld fortdauernd, solange sie nicht gelöscht oder nachgelassen worden, ihn vor Gott ungleich mehr mißfällig und verabscheuungswürdig macht, als die Schuld in der natürlichen Ordnung. Somit muß sowohl der

Akt, während er in der Wirklichkeit gesetzt wird, als die Nachwirkung, der Schatten desselben in der Schuld, die Seele des Sünders hier so sehr beflecken und so häßlich machen, wie die Vernunft es nicht zu ahnen noch zu begreifen vermag.

Obgleich demnach schon diese Art der Befleckung einen geheimnisvollen Charakter besitzt, so ist sie, für sich betrachtet, doch immer nur eine bloß moralische, namentlich die nach dem sündhaften Akte in der Schuld übrig bleibende habituelle. Damit allein aber ist der Begriff der Befleckung in der übernatürlichen Ordnung, bei der Todsünde wenigstens — bei der läßlichen reicht der Begriff der moralischen Befleckung hin — noch bei weitem nicht erschöpft. Hier gibt es noch eine andere Art von Befleckung der Seele, welche das Angesicht derselben nicht bloß mit Staub bedeckt, sondern wie ein beißendes Gift sich in dasselbe hineinfrißt, es vollständig entstellt und verwüstet durch Veränderung seiner Beschaffenheit.

Durch die Gnade und die übernatürliche Gerechtigkeit besitzt die Seele einen übernatürlichen Glanz, eine himmlische Harmonie mit Gott, eine göttliche Schönheit, die zur Sünde in demselben Verhältnis steht, wie das Licht zur Finsternis. Dieser Glanz, diese Harmonie und Schönheit wird durch die Sünde nicht bloß in etwa entstellt oder gestört, sie wird vernichtet, ausgetilgt. Die Seele, welche durch die Gnade im Lichte der göttlichen Sonne wie ein glänzender Stern am Himmel funkelte, wird durch die Sünde plötzlich in eine dunkle, nächtige Kugel verwandelt. Wie eine düstere Wolke tritt die Sünde (der sündhafte Akt) zwischen die Seele und das göttliche Gnadenlicht, um dasselbe von ihr auszuschließen und ihm den Zugang zu derselben zu verwehren. Die aktuelle Sünde, sowohl im Augenblicke der Tat, als nachher, solange die Tat in ihrer Wirksamkeit nicht aufgehoben ist, ist eben diese Wolke, welche die Seele ihres Glanzes und ihrer Schönheit beraubt, sie also befleckt oder vielmehr ganz verfinstert. Sie ist auch in sich selbst ein Makel im eben erklärten Sinne; aber die Wirkung derselben ist es noch unendlich mehr, obgleich eben diese überhaupt gar keine eigentliche Befleckung wäre, wenn sie nicht durch einen sündhaften Akt hervorgerufen würde. Denn wenn die Seele den Glanz der Gnade und Heiligkeit nach Gottes Willen nicht haben sollte, oder ihn anders als durch ihre Verschuldung verlöre, so wäre

sie durch den Mangel desselben zwar weniger wohlgefällig vor Gott, aber darum nicht positiv mißfällig. Ja, damit der Mangel der Heiligkeit und Gerechtigkeit die Seele eigentlich beflecke und sie vor Gott *mißfällig mache*, reicht es nicht einmal hin, daß derselbe *in irgendwelcher Weise* eine Folge der Verschuldung des Sünders sei. Wird er nämlich bloß gedacht, wie er in der Tat gedacht werden kann, als durch den sündhaften Akt *ver*wirkt, als Folge und Strafe der durch diesen kontrahierten Schuld, dann ist nicht er es, sondern vielmehr der Akt und die bloße Schuld, welche die Seele vor Gott mißfällig machen; er ist daher kein zur Sünde, sondern ein zur Strafe gehöriger Fleck, der nur zeigt, wie sehr die Seele durch die sündhafte Tat und die Schuld mißfällig geworden ist. Der eigentliche Fleck ist dann bei der Fortdauer der Sünde die Schuld, welche Gott bewegt, das Kleinod seiner Gnade aus der beschmutzten Seele hinwegzuziehen. Denkt man dagegen diesen Mangel als direkt und unmittelbar durch die Verkehrtheit des Aktes *be* wirkt und somit im eigentlichen Sinne verschuldet, dann wird durch seine Verschuldung erst die auf der Seele lastende Schuld vollendet, dann konstituiert er wesentlich mit, wie die Sünde, so auch den Grund der Mißfälligkeit der Seele vor Gott, also die sündhafte Befleckung.

Da die Mißfälligkeit der Seele vor Gott hier nicht nur in der moralischen Fortdauer eines vorübergegangenen Aktes, sondern in einer verschuldeten realen Veränderung und Entstellung der Seele liegt, so ist es klar, daß die Idee der Befleckung erst hier in ihrem Vollgehalte verwirklicht wird. Aber der so entstehende Fleck ist dann auch ein wahres Mysterium, nicht so sehr deshalb, weil wir ihn nicht mit Augen sehen können, als vielmehr, weil er die Aufhebung eines übernatürlichen, geheimnisvollen Glanzes, die Vernichtung des übernatürlichen Ebenbildes Gottes in der Seele involviert. Die Idee desselben steht auf derselben Linie, wie die der Todsünde. Das natürliche Ebenbild Gottes in der Seele kann getrübt und entstellt, wie ihr natürliches Lebensprinzip gehemmt und geschwächt werden kann. Aber nur das übernatürliche Ebenbild Gottes, das Siegel des Hl. Geistes, der Abdruck der göttlichen Natur kann vernichtet, wie auch nur das übernatürliche Lebensprinzip in seiner Wurzel ertötet werden.

Wenn die Lehre, welche die habituelle Sünde in die Privation der Heiligkeit setzt, nicht allseitig aufgefaßt und dargestellt wird, könnte es scheinen, als ob der Sünder nach vollbrachter Tat von seiner übernatürlichen Höhe nur auf das Niveau der Natur herabsinke. Aber in der Wirklichkeit drückt die mit jener Privation verbundene Last der Schuld ihn ebenso tief unter seine Natur herab, als die Heiligkeit ihn über dieselbe erhob; denn er wird jetzt in dem Maße von Gott gehaßt und zurückgestoßen, als er früher von Gott geliebt und in dessen Nähe gezogen wurde. Da ferner die Heiligkeit nicht wie ein bloßes Kleid die Natur umgab, sondern wie ein lebendiges Pfropfreis mit derselben verwachsen war, so muß die Entfernung derselben die Natur in einem Zustande zurücklassen, der sich von dem der reinen Natur in ähnlicher Weise unterscheidet, wie der eines entseelten Leichnams von dem nie beseelt gewesenen Körper. Und wie der Wille in seiner Widersetzlichkeit gegen die Gnade eine größere Bosheit offenbarte, als sie außer der Gnadenordnung möglich gewesen wäre, so wird auch die Neigung zur Wiederholung des Aktes, welche mehr oder weniger in der Regel erzeugt wird, hier weit bösartiger sein, als in der bloßen Naturordnung. Letzteres geschieht namentlich dann, wenn der Sünder sich direkt und formell an der Gnade vergreift und so ihre himmlische Süßigkeit in das schwärzeste Gift umwandelt, was wir später näher erklären werden. Alles dieses findet jedoch streng genommen nur bei der persönlichen Sünde Anwendung, nicht so bei der Erbsünde; denn es ist dabei vorausgesetzt, daß die Schuld in ihrer ganzen Schwere und in ihrem ganzen Umfange auf dem Subjekte laste, und daß der sündhafte Akt mit der Gnade in demselben Subjekte zusammentreffe, was beides bei dem Erbsünder nicht der Fall ist.

§ 41. Das mysteriöse Element im Ursprunge und Verlauf der Sünde

Der eigentümliche, geheimnisvolle Charakter des Widerspruchs, in welchen die Sünde in der übernatürlichen Ordnung mit der von Gott gegebenen Güte und Gerechtigkeit, mit der Heiligkeit desjenigen tritt, der die Sünde begeht, muß sich aber nicht bloß in den Folgen der Sünde, sondern auch in ihrem *Ur-*

sprunge offenbaren. Durch den seiner Güte und Gerechtigkeit widerstrebenden Akt, sagten wir oben, strebt der Sünder danach, dieselbe aufzuheben oder wenigstens zurückzudrängen. Aber, da die gottgegebene Güte und Gerechtigkeit der Sünde vorausgeht und ihrerseits zum Guten hindrängt, von der Sünde abhält: so muß die Kreatur, um eben den sündhaften Akt zu setzen, sich ihrem Einflusse entziehen; nur so wird ihr die Sünde möglich.

Die Kreatur ist zwar von Natur aus frei, hat die freie Wahl, sich für Gott oder gegen Gott zu entscheiden; aber diese Freiheit ist keine absolute Indifferenz und Ungebundenheit. Der Wille empfängt von seinem Schöpfer notwendig die Bestimmung, Gott anzuhangen, und diese Bestimmung ist für ihn Gesetz und Pflicht, ein moralisches Band. Aber auch dabei läßt es Gott nicht bewenden; in den Willen selbst legt er eine Bestimmung, eine Tendenz zum Guten hinein, die ihn zum Guten antreibt, darauf hinlenkt, ihn gleichsam an dasselbe bindet, so daß der Wille, wenn er sündigen will, sich diesem Bande gewaltsam, auf unnatürliche Weise entziehen muß. In dieser Entziehung, in diesem Abfalle haben wir den Ursprung der Sünde zu suchen. Sehen wir, wie sich derselbe in ganz verschiedener Weise in der natürlichen und in der übernatürlichen Ordnung gestaltet.

In der Natur schon liegt, wie zum öftern bemerkt, ein Streben nach der Liebe Gottes und nach der Unterwerfung unter Gott, ein Streben, das an sich dazu angetan ist, die Abwendung von Gott, die Abweichung von seinem Gesetze zu verhindern. Doch die geschaffene Natur steht an sich zu ferne von Gott, ist zu sehr auf sich selbst eingeschränkt, als daß dadurch der Abfall von Gott von vornherein ganz und gar wesentlich ausgeschlossen würde. Wie aus Gott, so ist die Natur auch zu gleicher Zeit aus dem Nichts, ist wesentlich defektibel, und so erscheint der Abfall von Gott durch die Sünde eben nicht als etwas besonders Seltsames und Geheimnisvolles.

Die übernatürliche Güte der Kreatur fließt hingegen unmittelbar aus dem Schoße Gottes, ist eine Partizipation der göttlichen Güte und Heiligkeit, die mit der Sünde so sehr im Widerspruche steht, wie Feuer mit Wasser, Licht mit Finsternis. Sie strebt von Natur danach, das Geschöpf so unsündlich zu machen, wie Gott selbst unsündlich ist. Und in der Tat, wenn

die Teilnahme an der göttlichen Natur ganz über das Geschöpf ausgegossen, wenn das Geschöpf vollkommen aus dem Lichtschoße der Gottheit im Zustande der Verklärung wiedergeboren, vollkommen mit Gott vereinigt ist, dann kann die Sünde in keiner Weise ihm auch nur von ferne nahen, dann ist der Abfall und die Abwendung von Gott absolut undenkbar; die Gebrechlichkeit der Natur wird ganz und gar von der göttlichen Heiligkeit verschlungen.

Ist aber nun die übernatürliche Gnade und Gerechtigkeit, wie sie uns hier auf Erden und auch den Engeln im Stadium der Prüfung gegeben wird, nicht ebenfalls eine Teilnahme an der göttlichen Natur und Heiligkeit, eine Vorausnahme der Heiligkeit und der Vereinigung mit Gott, die wir in der Verklärung erhalten, und müßte sie also nicht ebenfalls danach streben und dazu angetan sein, das Geschöpf unsündlich zu machen? Ohne Zweifel; sagt doch der hl. Johannes:[143] „Wer aus Gott geboren ist, sündigt nicht, weil sein Same in ihm bleibt, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist." *Weil* der Same Gottes in der Seele bleibt, und darum auch, solange er in ihr bleibt, kann sie keine schwere Sünde begehen. Sie kann nicht sündigen, als nur in dem Augenblicke, wo der Same Gottes, die Heiligkeit und Gnade, von ihr weicht, wo die Seele aus dem Schoße Gottes, in dem sie geborgen war, sich losreißt, den Armen Gottes, die sie umschlungen hielten, sich entwindet, wo sie den Fesseln der Liebe, die sie an Gott in wunderbarer Weise festhefteten, gewaltsam sich entzieht. Das kann sie aber nur deshalb, weil der Same Gottes hier auf Erden noch nicht ganz in ihr aufgegangen ist, sie noch nicht ganz durchdrungen und durchlebt, weil die göttliche Glut der Heiligkeit sie noch nicht ganz absorbiert und verklärt hat, weil die Vereinigung mit Gott noch nicht ganz vollendet und abgeschlossen ist. Immerhin erscheint der Ursprung der Sünde in der geheiligten Kreatur als etwas ohne Vergleich Geheimnisvolleres, als in der bloßen Kreatur; wenn überall, auch in der bloßen Kreatur, der Abfall von Gott als etwas Grundloses, Unnatürliches sich darstellt, so ist doch die Losreißung aus der übernatürlichen Vereinigung mit Gott, die Sünde der Kreatur trotz ihrer geheimnisvollen Heiligkeit, ganz besonders grundlos, unerforschlich.

Vielleicht gelingt es uns doch, in diesen Abgrund einige Licht-

strahlen zu werfen, die uns einen tiefern Begriff von dem *faktischen* Ursprunge der Sünde und ihrer Entwicklung geben und uns namentlich die furchtbare Bosheit und Gewalt erklären, womit sie in der Welt wütet. Wir werden den Abgrund nicht vollständig aufhellen, aber in ihm die Fundamente jenes furchtbaren Reiches der Sünde entdecken, dessen äußerste Spitzen düster und grausig, wie unlösbare Rätsel, hier auf Erden der denkenden Vernunft entgegenstarren.

Wie haben wir uns den Abfall, die Lostrennung von Gott überhaupt zu denken? Der Abfall von Gott kann eben nur aus der Vereinigung und Verbindung mit Gott entspringen, nicht als aus seiner Ursache, sondern als aus seiner Voraussetzung; denn wo keine Vereinigung vorhanden ist, läßt sich auch keine Trennung denken. Wenn ein Wesen aus sich ganz von Gott getrennt wäre, entweder weil es nicht von Gott abhinge, oder weil Gott dasselbe nicht zu sich in Relation gesetzt hätte, könnte es sich nicht von Gott abwenden, weil es ihm nicht zugewandt gewesen wäre. Und da die Sünde im reinen Nichts ihren Ursprung nicht haben kann, so muß sie eben immer von dem Guten, das Gott in die Kreatur gelegt hat, ausgehen, indem sie, an dasselbe sich anlehnend, sich ihm zukehrend, Gott den Rücken wendet. Weil die Kreatur das Gute, das sie besitzt, von Gott besitzt, von ihm dasselbe aus freier Güte erhalten hat, so sollte es für die Kreatur ein Beweggrund sein, Gott dafür zu danken, ihn wieder zu lieben, es nur nach seinem Willen zu gebrauchen und, da sie selbst ganz von Gott stammt, sich selbst ganz ihm zu unterwerfen und hinzugeben. Weil sie aus sich nichts, Gott aber aus sich alles ist, so sollte sie sich freuen, daß wenigstens Gott aus sich alles ist, um auch sie aus ihrem Nichts hervorzuziehen, sollte sich freuen und Gott danken, daß er aus freier Liebe sich ihr mitgeteilt. Und je größer das Gut ist, welches die Kreatur von Gott empfangen, desto freier ist die Liebe, wodurch Gott es ihr gegeben, desto größer sollte also auch die Freude über die Größe Gottes und der Dank gegen ihn sein; aber desto größer und fühlbarer ist auch die unbedingte *Abhängigkeit*, in der die Kreatur zu Gott steht.

Gerade diese Abhängigkeit sollte an sich die Kreatur nur um so mehr antreiben, unbedingt sich Gott zuzuwenden und ihm hinzugeben; aber sie ist eben auch der Ausgangspunkt des Ab-

falles von Gott und der Auflehnung gegen Gott. Sie wird der Anstoß zum Falle, wenn es die Kreatur ärgert, daß sie das, was sie ist und hat, nicht aus sich ist und besitzt; wenn sie das Gute, das sie empfangen, als hätte sie es nicht empfangen, nach eigener Willkür zu gebrauchen und zu genießen verlangt; wenn sie endlich mehr verlangt, als Gott ihr mit freier Liebe zugewiesen, kurz, wenn sie sein will, wie Gott. Und gerade je mehr Gutes sie von Gott empfangen, desto näher liegt es auch, wie einerseits Gott dafür zu danken, so andererseits zu wünschen, daß man es aus sich habe, es frei genießen und gebrauchen könne und noch mehr erwerbe; gerade dann ist auch die Abhängigkeit von Gott und die Verbindlichkeit gegen ihn am fühlbarsten und empfindlichsten für den, der sein will, wie Gott.

Am allermeisten ist das aber der Fall bei der übernatürlichen Gnade. Wenn Gott der Kreatur ankündigt, daß er sie aus der Tiefe der Knechtschaft, der sie von Natur verfallen wäre, aus reiner, überfließender Liebe zur Ehre seiner Kinder erheben wolle: so muß die Kreatur eben hierdurch ihre Nichtigkeit Gott gegenüber, ihre unbedingte Abhängigkeit von ihm am deutlichsten fühlen; sie wird gedemütigt durch dieselbe Hand, welche sie erheben will, und wenn sie diese Demütigung nicht annehmen mag, weist sie stolz die gnadenspendende Hand Gottes zurück, lehnt sich gegen sie auf und will lieber im Gefühle des eigenen Selbst sich von Gott trennen, als in seinem Schoße, an seiner Hand das Glück seiner Kinder genießen.

Denken wir uns einen ähnlichen Fall unter uns Menschen. Ein Fürst nimmt einen Menschen von niedrigem Stande zu seinem Adoptivkinde an. Es ist dies eine große Wohltat, die den letztern zur innigsten Liebe seines Wohltäters entflammen sollte; aber sie kann auch der Anstoß zu einem Mißverhältnisse zwischen beiden werden, das sonst vielleicht nie eingetreten wäre. Wäre jener in seinem Stande geblieben, er würde vielleicht nie daran gedacht haben, sich seinem Fürsten gleichzusetzen und ihn zu verdrängen. Nun aber sieht er sich plötzlich auf eine schwindelnde Höhe erhoben; er gefällt sich darin, berauscht sich, möchte sie auch gerne ganz und vollständig genießen; er möchte sie ganz sein eigen nennen können, und muß nichtsdestoweniger wahrnehmen, daß er von Haus aus kein Recht darauf hatte, daß sie ihm nur aus reiner Gnade und Barmherzigkeit verliehen wor-

den. Er soll herrschen, aber nur als Lehensmann in der vollsten Abhängigkeit von seinem Adoptivvater, unter seiner Vormundschaft, an seiner Hand; einerseits fühlt er sich gehoben, andererseits soll er wieder klein werden, wie ein unmündiges, aus Gnade angenommenes Findelkind. Da erwacht der Stolz mit einer nie geahnten Wut; schwarze Eifersucht und grimmiger Haß tritt an die Stelle der hingebenden, dankbaren Liebe. Je süßer die Wohltat, desto bitterer ist das Gift, in das sie übergeht.

Auf ähnliche Weise haben wir uns namentlich den Fall des Engels zu denken. Die Hl. Schrift selbst schildert uns denselben als hervorgegangen aus dem Taumel, welchen die schwindelnde Höhe und Herrlichkeit, zu der Gott ihn erhoben hatte, in ihm hervorbrachte. Weil er Gott so sehr ähnlich war, weil er zur innigsten Gemeinschaft mit Gott berufen war, wollte er auch ganz wie Gott sein. Seine überaus hohe Stellung erweiterte sein Herz, daß er auf Güter Anspruch machte, an die er sonst nicht gedacht hätte, daß er nicht aus bloßer Gnade und an Gottes Hand, sondern schlechtweg auf eigene Faust mehr sein wollte, als es einer Kreatur Gottes zukommt.

Einige Theologen der Vorzeit gingen sogar so weit, zu glauben, ohne eine übernatürliche Erhebung des Engels sei sein Fall gar nicht möglich gewesen. Das ist offenbar zu viel: sonst wäre der Engel von Natur unfähig zur Sünde gewesen und das erst durch die Gnade geworden, während doch eben die Gnade es ist, die das an sich sündenfähige Geschöpf der Unsündlichkeit, der Heiligkeit Gottes teilhaft machen soll. Nur das ist anzunehmen: *faktisch* fand der Engel seinen Anstoß zum Falle in seiner übernatürlichen Erhebung, und darum war es auch faktisch ein so tiefer, ein so schrecklicher und furchtbarer Fall.

Wenn wir den höchsten Grad der Bösartigkeit, der Malignität eines sündhaften Aktes ausdrücken wollen, so pflegen wir zu sagen, die Sünde sei eine *dämonische.* Mit dieser Bezeichnung deutet man zunächst an, daß die Sünde nicht aus Schwachheit oder Unwissenheit, sondern mit offenen Augen und voller Freiheit, aus reiner Bosheit geschehe, wie es bei den gefallenen Engeln der Fall war, und daß demzufolge das Böse auch als solches mit einer Kraft und Entschiedenheit gewollt werde wie es jene Engel wollten, als sie sich einmal für die ganze Ewigkeit mit ihrem ganzen Wesen in dasselbe hineinstürzten. Aber das tiefste

Wesen, der Abgrund der dämonischen Bosheit ist damit noch nicht erschöpft. Dieser Abgrund öffnet sich erst, wenn wir bedenken, daß der Engel sich gerade an der übernatürlichen Gnade Gottes vergriff, daß er die Süßigkeit des Hl. Geistes in das schwärzeste Gift verwandelte, daß er sich im Schoße Gottes gegen ihn empörte und gleichsam das innerste Wesen Gottes zu durchwühlen unternahm. Diese grundlose Bosheit affiziert den Akt und die Gesinnung des Teufels nicht bloß objektiv, insofern der Akt auf eine Verletzung der übernatürlichen Gnadenordnung hinausläuft, wie es in uns bei Sünden der Schwachheit oder Unwissenheit geschieht, sondern auch subjektiv in seinem innersten Wesen, weil seine Bosheit sich eben an der Gnade Gottes entzündete. Daher jener unergründliche, wütende Gotteshaß, der die Sünde des Teufels charakterisiert, jene furchtbare Verhärtung und Ruchlosigkeit, wie sie auf dem Boden der bloßen Natur nie hätte entstehen können, wie sie bei den Menschen nur zuweilen bis zu einem gewissen Grade in den Sünden gegen den Hl. Geist hervortritt. Und dieser unergründliche Gotteshaß, diese Verhärtung und Ruchlosigkeit ist es gerade, was der Sünde des Teufels den eigentümlichen, geheimnisvollen Charakter aufdrückt, den wir als das Dämonische zu bezeichnen pflegen.

Daraus folgt aber auch noch eine andere interessante Wahrheit. Die Sünde in der übernatürlichen Ordnung übt wenigstens dann, wenn sie aus reiner Bosheit begangen wird, einen furchtbaren Rückschlag auf die Natur des Sünders. Die eigentümliche Bosheit der Sünde geht in jener Voraussetzung nicht spurlos an der Natur vorüber, als wenn sie bloß die Gnade abschüttelte und die Natur unversehrt ließe. Indem die Kreatur geradezu gegen die Gnade angeht und sich gegen sie, als das höchste Gut der Natur, verhärtet, zerrüttet und verkehrt sie auch seine Natur in einer Weise, wie es sonst nicht möglich gewesen wäre. Der Wille wird so verkehrt, so bösartig und vergiftet, wie es bei einer bloßen Auflehnung gegen die natürliche Ordnung nicht denkbar ist. Und gerade hierin liegt wahrscheinlich auch der tiefste Grund, weshalb eine Aenderung und Umkehr des Willens zum Guten, auch zu dem natürlich Guten, bei den gefallenen Engeln, wie bei den Sündern gegen den Hl. Geist unter den Menschen, ohne eines der größten Wunder der göttlichen Allmacht als eine Unmöglichkeit erscheint. Diese Unmöglichkeit der Bekehrung

bei den gefallenen Geistern wird zwar von den Theologen aus der natürlichen Beschaffenheit ihres Willens erklärt; wie aber die natürliche Güte des Geschöpfes durch die Gnade ihre Sanktion erhält und zur *sanctitas* wird, so wird auch die Verkehrung des Geschöpfes durch den Widerstand gegen die Gnade tiefer, furchtbarer, unauslöschlicher.

Doch wir haben es hauptsächlich mit der Sünde des Menschen, und zwar der des ersten Menschen zu tun. Beim Menschen, wie er jetzt ist, hat die aktuelle Sünde in der Regel ihren Ursprung in der mangelhaften Erkenntnis des Guten und den irdischen, resp. fleischlichen Neigungen seiner Natur. Aber dieser Zustand der Schwäche und Unwissenheit war nicht der ursprüngliche. Ursprünglich war der Mensch durch die Gabe der Integrität frei von der Dunkelheit des Verstandes und den niedrigen Neigungen seines Begehrungsvermögens. Man müßte das Wesen des Urstandes gänzlich verkennen, wollte man glauben, daß Eva oder auch Adam durch sinnliche Begierde nach dem Apfel zur Sünde veranlaßt worden seien. Keinerlei Begierde nach einem unerlaubten Gute konnte sich in ihnen regen ohne eine vorherige Einstimmung des Willens, die an sich selbst schon Sünde war. Das sinnliche Wohlgefallen, welches Eva an dem Apfel empfand, als sie auf ihn hinschaute, war nicht der Anfang der Sünde, sondern die Folge einer in ihrer Seele schon gesetzten Sünde. Die erste Sünde Evas und Adams konnte nur der Stolz sein, und in der Wirklichkeit war es allem Anschein nach derjenige Stolz, welcher direkt an der Gnade Gottes sich vergreift, ein ähnlicher Stolz, wie er bei dem gefallenen Engel gewesen, der jene beiden in seine Sünde zu verstricken suchte.

Oder was war es anders, womit der Teufel die Eva zu reizen suchte, als er sie fragte: „Warum hat euch Gott verboten, vom Baum zu essen", und ihr verhieß, daß sie wie Götter sein würden, wenn sie davon genössen? Wurde nicht damit der Eva Gott als ein drückender Vormund dargestellt, der sie bei all ihrer Größe ihre Abhängigkeit von ihm recht deutlich fühlen lassen wolle? Wurde sie damit nicht aufgefordert, eine Unabhängigkeit von Gott zu reklamieren, die sie als Kind Gottes am allerwenigsten haben konnte, und sich selbst Gott gegenüber als mündiges, selbständiges Kind zu erklären? Indem Eva dieser Stimme Gehör gab, und auf eigene Faust wie Gott sein wollte,

was sie nur durch seine Gnade an seiner Hand sein sollte, warf sie die Gnade Gottes als ein hartes, niederdrückendes Joch von sich ab und nahm so den Anstoß zum Falle gerade aus der schwindelnden Höhe, zu der Gott sie erhoben, auf der sie nur an der Hand Gottes stehen konnte. Sie fiel auf ähnliche Weise, wie der böse Engel, und mit ihr fiel Adam ohne Zweifel in derselben Form, indem er entweder die Worte der Schlange mit anhörte, oder Eva nicht verfehlte, die Gründe, welche sie zum Falle bewogen, ihrem Manne vorzuenthalten.

Ja, nach dem Apostel war die Sünde Adams noch größer, weil bewußter, als die Sünde Evas; er sagt nämlich: Eva sei von der Schlange betrogen worden (habe also, wenn auch unverzeihlicher Weise, den Worten der Schlange geglaubt), Adam hingegen sei nicht betrogen worden (habe also mit vollem Bewußtsein der Torheit und Bosheit seiner Tat gesündigt).[144]

Gleichwohl war die Größe der Malignität in der Sünde des ersten Menschen immer bedeutend verschieden von der Sünde der Engel. Die Erkenntnis des Menschen, obgleich nicht in dem Grade, wie jetzt, an die Sinnlichkeit gebunden, war doch nicht so rein und klar, wie die der Engel, sein Wille nicht so energisch und kraftvoll, wie der ihrige. Daher war auch der Rückschlag der Sünde auf die Natur bei ihm ein ganz anderer; er zeigte sich, wie wir später sehen werden, mehr in einer Zerrüttung der Natur durch den Verlust der Integrität, in einer überaus empfindlichen Armseligkeit, die, wie sie den Keim der Bosheit fortentwickeln, so auch den Menschen zur Erkenntnis und Bereuung seiner frevelhaften Tat anregen konnte.

So pflanzte sich die Sünde der Engel durch die Versuchung auf den Menschen fort, und zwar in ihrem eigentümlichen Charakter; beiderseits entzündete sich der Kampf gegen die Gnadenordnung, um mich so auszudrücken, an ihrer eigenen himmlischen Glut.

Dürften wir nicht hinzufügen, auch die Gemeinschaft in der Sünde zwischen den Engeln und Menschen, der gegenseitige Verkehr im Bösen habe ebenfalls seinen stärksten und tiefsten Grund in der Gnadenordnung?

Eine Verbindung und ein Wechselverkehr zwischen Engeln und Menschen, im Guten wie im Bösen, ist zwar schon natürlicherweise auf Grund der in der Gesamtschöpfung herrschen-

den natürlichen Einheit beider denkbar. Aber offenbar ist doch auch der Unterschied der beiderseitigen Naturen von zu großer Bedeutung, als daß wir eine so innige Gemeinschaft und einen so lebhaften Wechselverkehr im Guten sowohl wie im Bösen, wie er nach der Offenbarung faktisch besteht, aus jener Einheit allein hinreichend erklären könnten. In der Gnade, welche den Menschen wie den Engeln zuteil geworden, tritt der Gegensatz der Naturen zurück; beide, Engel und Menschen, werden, in den Vaterschoß Gottes erhoben und mit der göttlichen Natur überkleidet, einander ebenbürtig und zu einer großen Familie im Hause des himmlischen Vaters vereinigt. Daher der innige Verkehr mit den guten Engeln, die alles aufbieten, um die Menschen in der Treue gegen den gemeinschaftlichen Vater zu erhalten und sie dereinst mit sich in der seligen Anschauung seines Angesichtes zu vereinigen. Daher aber auch die Wut der gefallenen Engel, die den Menschen um das himmlische Kleinod, das sie selbst verloren, beneiden, die ihn in ihre Empörung und ihren Fall zu verstricken suchen, damit er nicht im Himmel den Platz ausfülle, von dem sie verstoßen worden. Daher die grimmige Bosheit der höllischen Schlange, die im Menschen die himmlische Taube (den Hl. Geist) verfolgt, welche mit ihrer süßen Liebe von ihr gewichen, und auf dem Haupte der Menschen sich niedergelassen. Daher der furchtbare, unsichtbare und geheimnisvolle Kampf zwischen Himmel und Hölle, zwischen Licht und Finsternis, zwischen der Heiligkeit und der Gottlosigkeit, der übernatürlichen Gnade und der teuflischen Bosheit, dessen Gegenstand und Schauplatz die Menschheit geworden ist. Daher das große und furchtbare *mysterium iniquitatis*, das beständig dem *mysterium gratiae Dei* entgegenwirkt, und nur in diesem Gegensatze seine Erklärung findet.

Dieses *mysterium iniquitatis*, von dem der Apostel redet, ist nichts anderes, als das beständige Wirken des Teufels im Menschengeschlechte, um die Gnade und mit der Gnade auch die Natur zugrunde zu richten, sowie eine durch den Pesthauch des teuflischen Geistes in den Menschen selbst hervorgerufene Entfremdung, Auflehnung gegen die Gnade, die in der furchtbarsten und verderblichsten Weise ihren Rückschlag auf die Natur ausübt. Dieses *mysterium* wirkt in der Welt wie ein unterirdischer Vulkan, in dessen Tiefe wir nicht hinabsteigen können, der aber

durch seine furchtbaren Wirkungen hinlänglich zu verstehen gibt, daß er eine gewaltige Zerstörungsmacht und Zerstörungswut in sich birgt. Zahllose Erscheinungen auf dem Gebiete des Bösen überraschen uns durch einen eigentümlichen Charakter der Malignität; namentlich der systematische Kampf gegen alles Gute und Heilige, der unergründliche Haß gegen die Kirche und ihre Diener, der Molochdienst und die unnatürlichen Laster bei den Heiden sind Tatsachen, die sich aus menschlichen Leidenschaften kaum erklären lassen. Sie deuten auf einen furchtbaren Abgrund der Sünde und der Finsternis hin, der sich unter unsern Füßen ausbreitet; aber in seine Tiefe hinabzusteigen, das Wesen der dort unten waltenden finstern Mächte zu erkennen, vermag die Vernunft nicht; nur der Glaube, der uns das hohe himmlische Mysterium der Gnade, des Lichtes und der Liebe offenbart, läßt uns auch einen Blick tun in den höllischen Abgrund der Schuld, der Finsternis und des Hasses, von dem wir ebenso viel zu fürchten, als von jenem erstern Mysterium zu hoffen haben.

§ 42. *Die theologische Meinung über den Ursprung der Sünde aus der Empörung gegen den Gottmenschen*

Die bisherige Darstellung des in dem Ursprunge und der Geschichte der Sünde liegenden Mysteriums und der daraus folgenden eigentümlichen Malignität derselben schließt eine andere, von vielen Theologen angenommene tiefsinnige Auffassung nicht aus, läßt sich vielmehr mit ihr zu einem organischen Ganzen vereinigen.

Nach einer ziemlich allgemein gelehrten Meinung hatten die Engel vor ihrem Falle die Offenbarung der zukünftigen Menschwerdung des Sohnes Gottes gehabt. Diese Meinung hat ihre festeste Basis in der übrigens nicht so allgemein festgehaltenen Voraussetzung, daß das menschgewordene Wort, welches nach dem Apostel das Haupt aller Fürstentümer und Mächte und der Erstgeborene aller Kreatur ist, *von vornherein* im Weltplane Gottes als das Haupt und der König der Engel prädestiniert gewesen, und als solches auch für sie die Quelle der übernatürlichen Gnade und Glorie hätte sein sollen. Den spekulativen Wert

dieser Unterstellung werden wir später bei dem Mysterium der Inkarnation erörtern.

Die Wahrscheinlichkeit derselben vorausgesetzt, folgt mit Notwendigkeit, daß die Engel den in der menschlichen Natur ihnen vorgestellten Menschensohn als ihren Gott anbeten, und überdies in einem Träger der menschlichen Natur, in einem Menschen, die Quelle der ihnen zugedachten Gnade und Glorie anerkennen und verehren mußten: wie die Treugebliebenen aus ihnen nach dem Apostel[145] den Erstgeborenen später bei seiner Einführung in den Erdkreis anbeten mußten.

Das war natürlich für die Engel eine große Demütigung; obgleich von Natur so hoch über den Menschen erhaben, sollten sie ihn doch so sehr vor sich bevorzugt sehen, daß dadurch die menschliche Natur der Würde nach über die ihrige erhoben wurde. Nicht nur sollten sie bekennen, daß sie trotz ihrer erhabenen natürlichen Vollkommenheit keinen Anspruch auf die Kindschaft Gottes hätten, daß sie nur als Fremde in gnädiger Herablassung Hausgenossen Gottes sein könnten; sie sollten sich auch damit zufrieden geben, daß der Eingeborene Gottes, der als der Erstgeborene aller Kreaturen seine göttliche Würde derselben mitteilen wollte, nicht unter ihnen sich niederlasse, daß er in der tiefer stehenden menschlichen Natur seinen Gnadenthron aufschlage und von da aus ihnen die Strahlen seiner göttlichen Herrlichkeit zufließen lassen werde. Ja, sie sollten Gott dafür danken, daß er gerade mit der Menschheit sich so innig vereinigt, in ihr die Sonne der Gnade niedergelegt, sie zum Mittelpunkte des Universums ausersehen hatte.

Läßt sich die Sünde der Engel natürlicher erklären, die Bosheit ihrer Empörung tiefer begreifen, als in dieser Voraussetzung? Wenn der Engel, namentlich der glänzendste unter ihnen, Luzifer, sich in die Betrachtung seiner herrlichen Natur versenkte und den Gedanken aufgriff, daß Gott dieser erhabenen Natur die menschliche vorgezogen und ihn sogar in dem, was für ihn der höchste und edelste Vorzug war, von einem Menschen abhängig gemacht: mußte er sich dann nicht von Gott verachtet glauben, mußte nicht sein natürliches Hochgefühl sich zum empfindlich beleidigten Stolze gestalten, mußte er sich nicht ärgern, daß Gott an seiner Natur vorübergegangen, und in Neid gegen das bevorzugte Menschengeschlecht, namentlich aber

in unbändigem Hasse gegen den Menschensohn entbrennen, dem er huldigen, den er anbeten sollte? Man braucht nicht zu sagen, wie es einige Theologen tun, der Stolz Luzifers habe darin bestanden, daß er für sich die *unio hypostatica* reklamiert habe; es scheint das auch ganz widernatürlich, da er eben damit seine eigene Persönlichkeit aufgegeben hätte, während doch der Stolze sich gerade in seinem eigenen Ich verrennt. Wenn Luzifer, nach den Worten der Schrift, in wahnsinniger Verwegenheit dem Allerhöchsten ähnlich sein und ihm gegenüber ein eigenes Reich aufrichten wollte, so erklärt sich das am einfachsten aus dem Unwillen darüber, daß überhaupt eine geschaffene Natur, und gerade die menschliche, über ihn erhoben, und er ihr untertänig gemacht worden sei. Der Aerger über die Erhebung der menschlichen Natur, und die Demütigung der seinigen scheint die ursprüngliche Form seines Stolzes gewesen zu sein, worin der Neid gegen die bevorzugten Menschen und deren Haupt, den Menschensohn, die Empörung gegen Gott, welcher die ihm widerwärtige Anordnung getroffen, eingeschlossen waren.

Nur in diesem Sinne läßt es sich erklären, wenn einige Väter die Sünde des Engels in den Neid gegen den Menschen setzen; denn keinen andern für den Engel beneidenswerten Vorzug, weder in der Ordnung der Natur, noch in der Ordnung der Gnade, hatte der Mensch, oder sollte er bei seiner Schöpfung erhalten, wenn nicht den, daß ein Glied seines Geschlechtes zur Würde des Sohnes Gottes, und damit zum Haupte und Könige der Engel ausersehen war. Die Meinung dieser Väter, obgleich nicht vollständig entwickelt, kann daher recht gut als positive Stütze der vorgelegten Auffassung hingestellt werden.

War die offenbarte Menschwerdung des Wortes für Luzifer und für seine Engel, die lieber einem ihresgleichen gegen Gott, als einem Menschen, wenn er auch wirklich Gott wäre, sich unterwerfen wollten, der Anstoß zur Empörung gegen Gott: dann gewinnt auch ihre Sünde einen neuen, noch furchtbarern, grauenvollern Charakter der Bosheit, als wir früher gefunden. Weil sich der Stolz und der Gotteshaß an dem erhabensten Mysterium der göttlichen Liebe entzündete, ist er hier ein doppelt unergründlicher Abgrund des Giftes und der Bosheit. Der Wille der Empörer zielt hier nicht bloß darauf ab, sich der Herrschaft Gottes zu entwinden; er strebt formell und wesentlich da-

nach, den Sohn Gottes in seiner des Todes fähigen menschlichen Natur zu morden, zu vernichten, indem er nur so das Aergernis, woran er sich gestoßen, wegräumen zu können glaubt. Das größte und schwärzeste aller Verbrechen, und zugleich das unbegreiflichste von allen, der Gottesmord, ergab sich von selbst aus der Empörung der Engel, die furchtbare Bosheit ihres Willens offenbarend und sich aus derselben erklärend.

Dieses grauenvolle Mysterium der Sünde in ihrem Ursprunge wird uns wiederum ein Licht, das die ganze Geschichte derselben beleuchtet. Es läßt uns erst recht in die Tiefe des Hasses hinabblicken, mit welchem der Teufel den Menschen verfolgt. Er verfolgt den Menschen nicht bloß deshalb, weil derselbe die Herrlichkeit zu erlangen bestimmt ist, welche er selbst verloren, sondern noch ungleich mehr, weil der Mensch ein Glied am Leibe des Sohnes Gottes ist; er verfolgt die Menschheit um ihres Hauptes willen, und dieses wiederum, weil es sich als Haupt mit den Menschen verbunden. Daher ruht und rastet er nicht, bis er das Menschengeschlecht ebenfalls vernichtet, bis er seine Herrschaft, die Herrschaft des Todes, auf der Erde aufgerichtet, bis er die Menschen verleitet, ihm, statt dem Gesalbten des Herrn, zu huldigen, ihn anzubeten, ihm Opfer zu bringen, aber Opfer des Todes, der Schande und der tiefsten Erniedrigung. Um so mehr verfolgt er das Menschengeschlecht in denjenigen, die nach der Menschwerdung Christi der Fahne desselben sich angeschlossen und das Reich der Hölle in sich und andern zu zerstören suchen. Und da gerade ein Weib es war, welches, obgleich bloßer Mensch, als die Mutter des Gottmenschen, die Königin der Engel werden sollte, so mußte sich auch der Haß der Hölle vorzugsweise sowohl gegen dieses Weib, als gegen dessen ganzes Geschlecht wenden.

Finden so nicht die furchtbaren Greuel des Heidentums, namentlich die Menschenopfer, und der Kult des schmutzigsten Lasters in seinen unnatürlichsten Formen, sowie die systematische Bekämpfung des Christentums mit allen Waffen der Lüge und Verleumdung, ihre tiefste Erklärung? Die Leidenschaften der Menschen würden dieselben wohl nie wenigstens im großen und ganzen dahin führen, so gegen sich selbst zu wüten und das, was die höchste Zierde ihres Geschlechts ausmacht, zu bekämpfen; nur durch die List und den Betrug ihres Neiders können sie

dahin gebracht werden. Aber indem sie auf seine Einflüsterungen hören, können sie dahin kommen, und kommen dahin, daß sie, nachdem die Menschwerdung des Sohnes Gottes ihnen vorgelegt, und die Aufforderung, denselben als ihren Gott, als ihren König, als den Quell ihrer Glückseligkeit anzubeten, an sie ergangen, sich ebenfalls daran ärgern, mit übermenschlicher Bosheit sich gegen ihren himmlischen König empören, sich über ihn erheben, und ihn samt seinem Reiche zu vernichten suchen. So hatten sich die Juden den Absichten des Teufels zum Gottesmorde angeschlossen, und sich als Werkzeuge desselben gebrauchen lassen; so rufen die Adepten der Hölle seit einem Jahrhundert ihr: *écrasez l'infâme*, indem sie, da der leibhaftige Christus ihnen entgangen, seinen mystischen Leib mit dämonischer Wut verfolgen.

Das Aergernis, welches das Mysterium des Gottmenschen für die gefallenen Engel und die ihnen folgenden Menschen in sich enthielt, bewirkte natürlich auch, daß sie nicht mit Liebe und Ehrfurcht auf Gottes Wort hin die Wahrheit desselben annahmen, daß sie es im eigentlichen Sinne nicht glaubten. Aber der Unglaube, der bloß deshalb den Glauben verweigert, weil ihn der Gegenstand desselben ärgert, vermindert die Schuld nicht; er vermehrt dieselbe, er zeigt die Bosheit in der Verfolgung des zum Glauben vorgelegten Gutes in ihrer ganzen Größe. Nur da kann der Unglaube in etwa entschuldigen, wo einige Unwissenheit mit unterläuft; und da die Offenbarung des Mysteriums den Menschen namentlich dann, wenn sie von der Hölle verblendet sind, sich nicht mit derselben Klarheit aufdrängt, wie den Engeln, so kommt auch ihre Schuld und Bosheit der der letztern niemals gleich. Aber gleichwohl können sie in sehr hohem Grade an der dämonischen Bosheit partizipieren, und der moderne Unglaube ist in der Tat zum großen Teile ein dämonischer Unglaube.

Jedenfalls muß man anerkennen, daß das *mysterium iniquitatis* im Laufe der Zeit sich als förmlicher Haß und Kampf gegen das Mysterium der Inkarnation ausgestaltet hat, und daß sich also der Abgrund seiner Bosheit nunmehr nur in Beziehung auf dasselbe begreifen läßt. Da aber die hierin sich entzündende Bosheit eine wesentlich tiefere ist, als jede andere, und es bei dem Fürsten der Finsternis nicht leicht vorauszusetzen sein

möchte, daß er bei der Gründung seines Reiches die Grundlage desselben nicht in die äußerste Bosheit gelegt haben sollte: was ist dann natürlicher, als die Annahme, daß er von vornherein ausdrücklich dem Reiche des menschgewordenen Gottessohnes sein Reich habe gegenüberstellen wollen?

Indes geben wir diese ganze Theorie über den Ursprung und die Geschichte der Sünde nur als das, was sie ist, als eine achtungswerte theologische Meinung, die sich nicht stringent aus der Offenbarung begründen läßt, aber eine große innere Wahrscheinlichkeit besitzt.

§ 43. Die Sünde des ersten Menschen in ihrem Verhältnisse zum niedern Teile der justitia originalis

Wenden wir uns nun zu einer genauern Betrachtung der Sünde des ersten Menschen, die für uns zunächst so verhängnisvoll geworden, womit das *mysterium iniquitatis* von den Engeln zu uns herabgestiegen, wodurch es sich auf das ganze Menschengeschlecht fortgepflanzt hat.

Von ihrem geheimnisvollen Ursprunge ist bereits die Rede gewesen; ob es wahrscheinlich sei, daß auch sie in irgend welcher Weise sich an dem Mysterium der Inkarnation entzündet, wollen wir nicht erörtern. Wir glauben nicht. Jedenfalls aber hatte sie faktisch dadurch einen geheimnisvollen Charakter, daß sie in die Gnadenordnung eingriff, daß der Mensch dadurch in Widerspruch trat mit der ihm verliehenen übernatürlichen Heiligkeit und dieselbe von sich ausschloß.

Diesen Charakter und diese Folge hatte sie gemeinsam mit der Sünde der Engel und der Sünde der gegenwärtigen Menschen, welche die durch Christus wiedererlangte Heiligkeit im sündhaften Akte negieren und aufheben. Der Widerspruch gegen die Heiligkeit und deren Aufhebung war jedenfalls das vorzüglichste Mysterium, das in ihr lag.

Da aber die übernatürliche Urgerechtigkeit des ersten Menschen außer der Heiligkeit noch ein anderes niederes Element in sich schloß, so können wir das Mysterium hier nicht vollständig verstehen, wenn wir nicht auch noch den Gegensatz der Sünde zu diesem Elemente betrachten.

In der Urgerechtigkeit des ersten Menschen bewirkte die

Heiligkeit eine übernatürliche Hinwendung oder Zugewandtheit der Seele zu Gott (*conversio supernaturalis in Deum*), die Integrität eine übernatürliche Abwendung oder Abgewandtheit von der Kreatur, d. h. einen solchen Zustand der Seelenkräfte, kraft dessen dieselben nicht ohne und gegen die Entscheidung des freien Willens, ihrem natürlichen Hange folgend, nach den geschaffenen Gütern hin gravitieren, also auch keine Abwendung von Gott im Willen sollizitieren konnten.

Im Gegensatze zur Gerechtigkeit ist aber die Sünde nach der bekannten Definition der Theologen eine *aversio a Deo* und eine *conversio ad creaturam.* Als Abwendung von Gott tritt die aktuelle Sünde in Widerspruch mit der Heiligkeit, schließt sie von der Seele aus und bewirkt dadurch den Zustand einer habituellen Abgewandtheit von Gott. Ebenso muß sie aber auch als Hinwendung zur Kreatur in Widerspruch treten mit dem Zustande der Abgewandtheit der Seelenkräfte von den geschaffenen Gütern, muß durch diesen Wiederspruch denselben aufheben und folglich eine habituelle Zugewandtheit der Seele zur Kreatur hervorrufen.

Diese Aufstellung ist von äußerster Wichtigkeit; um aber vollständig verstanden zu werden, bedarf sie einer eingehenden Erklärung.

Die aktuelle Hinwendung des Willens zu einem Gegenstande erzeugt ihrer Natur nach mehr oder weniger eine fortdauernde, habituelle *Neigung* zu demselben, auf ähnliche Weise, wie das öftere Biegen eines Bäumchens nach einer Seite hin eine fortdauernde *Beugung* desselben hervorbringt. Wie in diesem Gleichnisse, so genügt auch im Willen nicht jede Hinwendung desselben, um eine fortdauernde Neigung hervorzubringen, namentlich dann nicht, wenn sie der natürlichen Geradheit des Willens widerspricht. Die Hinwendung muß entweder einmal und mit ungeheurer Energie, oder zu wiederholten Malen stattfinden, um eine bleibende Neigung zu erzeugen. Das erstere ist naturgemäß bei den Engeln der Fall, das letztere bei den Menschen, da bei jenen, als reinen Geistern, die Energie des Willens ungleich größer ist, als bei den Menschen.

Dieser Habitus, diese Hinneigung wird durch den Willensakt natürlicher Weise und direkt erzeugt, und kann daher auch an sich durch eine Umwendung des Willens nach der andern Seite

hin allmählich wieder aufgehoben werden. Er liegt aber offenbar zunächst nur im Willen selbst, und in andern Kräften nur insofern, als auch sie durch den Willen oft und energisch auf einen Gegenstand hingerichtet wurden; und so beschränkt er sich auch objektiv zunächst auf die Gegenstände, zu welchen der Wille sich und andere Kräfte hingewandt hat.

Die Jansenisten haben behauptet, die unordentlichen Neigungen, welche im ersten Menschen infolge der aktuellen verkehrten Hinwendung zur Kreatur entstanden sind, seien die natürliche Folge dieses Aktes gewesen. Aber gerade in der Voraussetzung, von der sie ausgingen, daß nämlich die Integrität ein natürliches Gut des Menschen gewesen sei, ist das eine bare Unmöglichkeit. Denn wenn der Mensch durch seine Natur von unordentlichen Neigungen ganz frei war, so konnte er durch den einen sündhaften Akt, wenn er auch noch so sehr energisch gewesen wäre, natürlicher Weise nur *eine* verkehrte Neigung hervorrufen, die Neigung nämlich zu dem Gegenstande seiner Sünde und anderen von derselben Art, und durch einen entgegengesetzten Akt hätte er dieselbe dann auch wieder zurückrufen können. Wie konnte dann aber in Adam als Folge seiner Sünde sogleich die fleischliche Begierlichkeit auftreten, die er gar nicht hervorgerufen, und zwar mit einer Gewalt, daß Adam sich seiner Ohnmacht ihr gegenüber schämen mußte?

Leugnen wir darum ganz und gar, daß die unordentlichen Neigungen zu geschaffenen und sinnlichen Gütern in Adam die natürliche Folge seiner Sünde gewesen sei? Keineswegs; der Widerspruch der Sünde mit der durch die Integrität hergestellten Harmonie der Natur mußte dieselbe notwendiger und insofern auch natürlicher Weise aufheben, aber nur deshalb, weil die Integrität eine übernatürliche, geheimnisvolle Gabe Gottes war. Die Sünde hob dieselbe in ähnlicher Weise auf, wie die Heiligkeit, und wie in dem Widerspruche mit der Heiligkeit und in der Aufhebung derselben das Mysterium der Sünde Adams nach seiner höhern Seite bestand, so besteht es in der Negation und Aufhebung der Integrität nach seiner niedern Seite.

Wie die Heiligkeit den Menschen auf übernatürliche Weise an Gott fesselte, so fesselte die Integrität auf übernatürliche Weise die Kräfte der Seele an den auf Gott gerichteten Willen. Diese Fessel war den Seelenkräften von Gott angelegt, damit sie dem

Willen nicht zuvorkommen, damit sie ihn nicht selbst da, wo die Objekte durch göttliches Gesetz verboten wären, mit sich fortreißen und in ihre von keinem höhern Gesetze geregelte Bewegung verstricken könnten. Wenn nun der Wille nichtsdestoweniger aus eigenem Antriebe sich diesen Dingen zuwenden will, so widerspricht er dieser von Gott gesetzten übernatürlichen Ordnung und Gerechtigkeit, durchbricht die Fesseln, die sie ihm anlegt, und, sie durchbrechend, zerreißt, zersprengt er sie. Er sprengt sie auf ähnliche Weise, wie er durch den Abfall von Gott das Band der übernatürlichen Liebe, das ihn an Gott fesselte, zerreißt. Wenn es natürliche Bande wären, würde er sie bloß lockern oder zurückstreifen, nicht zerreißen oder abwerfen können. Nun aber sind es übernatürliche Bande, welche, wie sie nicht aus der Natur entsprungen, sondern durch göttliche Gnade wunderbar der Natur angelegt sind, so auch durch menschliche Schuld und Verkehrtheit aus derselben ausgeschlossen werden können. Und weil diese übernatürliche Kette solidarisch die ganze Natur in allen ihren Kräften umschloß, weil sie alle Kräfte insgesamt an den Willen band, und in ihrer Betätigung von ihm abhängig machte, deshalb zerreißt dieselbe in allen Gliedern zugleich, wenn sie in einem durchbrochen wird: oder vielmehr, sie wird nicht teilweise, sondern nur ganz nach ihrem ganzen Umfange abgestreift, wenn der Wille in einem Punkte sich unordentlich der Kreatur zuwendet. So erwachen dann mit einem Male alle Regungen und Neigungen, welche, in den verschiedenen Kräften der menschlichen Natur wurzelnd, durch die Gabe der Integrität im Zaume gehalten waren; wie die von dem Stamme, an dem sie in der schönsten Ordnung emporrankten, losgerissenen Zweige einer Schlingpflanze wuchern sie, ihrem natürlichen Hange folgend, wild durcheinander; wie ein entzäumtes Pferd schießen sie in wilder Hast fort, ohne daß der Wille sie zu bändigen vermag, kaum, daß er sich selbst ihnen gegenüber behauptet. Die Harmonie, in der früher, kraft der Integrität, alle Kräfte zusammenstimmten, ist aufgelöst, und damit jene reine, ungestörte Gesundheit, die vorher das Leben der Natur in so schöner friedlicher Ruhe und Ordnung erscheinen ließ; an die Stelle der Gesundheit tritt ein Zustand der Gebrechlichkeit, der Disharmonie, der Auflösung, den man füglich als Krankheit bezeichnen kann. Wie ein scharfes Schwert zerspaltet die Sünde

die ursprüngliche Einheit, durch die alle Teile der Natur so fest aneinander gekettet, so innig miteinander verbunden waren; sie verwundet die Natur durch eine Wunde, die dem Willen den freien, vollkommenen Gebrauch aller Teile und Kräfte der Natur unmöglich macht, und die, wie die schon erwähnte Krankheit, die endliche Auflösung der Natur zur Folge hat.

Kurz, durch die Sünde des ersten Menschen wurde das Hindernis, das die Natur abhielt, ohne und gegen den freien Willen den geschaffenen und sinnlichen Gütern anzuhangen, hinweggenommen; indem der Wille selbst sich diesen freiwillig zuwandte, löste er das Band, das ihn selbst und alle übrigen Kräfte von ihnen zurückhielt; und so verfiel der Mensch in einen fortdauernden habituellen Zustand der Anhänglichkeit an die Kreatur, der *conversio ad creaturam*, in einen Zustand, den er durch sich selbst ebensowenig wieder aufheben kann, als er die übernatürliche Verbindung mit Gott, nachdem er sie zerrissen, wieder anzuknüpfen vermag. In beiden Fällen begibt er sich einer Gnade Gottes, die er zwar verlieren und von sich ausschließen, aber aus eigener Macht nicht wieder erwerben kann.

Die Anschauung über die Aufhebung der Integrität, wie ich sie hier vorgetragen, finde ich wenig von den Theologen beleuchtet. Die direkte Bewirkung derselben durch die Sünde als unordentliche Hinwendung zur Kreatur wird öfter, aber nur in dunkeln Zügen, von denjenigen erwähnt, welche durch die Sünde eine die Natur umwandelnde Korruption, eine förmliche, positive Vergiftung derselben eintreten lassen. Diejenigen hingegen, welche die Integrität als übernatürliche Ausstattung der Natur betrachten, denken sich in der Regel die Aufhebung derselben nicht durch die Sünde unmittelbar und direkt, sondern mittelbar und indirekt bewirkt,[146] so nämlich, daß der Sünder durch seine Reaktion gegen die Heiligkeit diese ausschließe, die heiligmachende Gnade verliere, und infolge davon *verdiene*, der an dieselbe geknüpften Integrität verlustig zu gehen. So stellt der hl. Augustinus in der Regel die Sache dar.[147] In der Tat besteht wegen der solidarischen Verkettung zwischen der Heiligkeit und der Integrität ohne Zweifel auch diese Aufeinanderfolge; jedenfalls ist der Verlust der Integrität Strafe für die aktuelle Sünde, und eine sehr kongruente Strafe, da der gegen Gott sich empörende Geist für seinen Stolz nicht billiger und empfindlicher gezüchtet

werden kann, als durch den Verlust der Herrschaft über die niedern Kräfte der Natur und deren Empörung gegen ihn. Ja, insofern die Integrität nicht das sinnliche Erkenntnis- und Begehrungsvermögen regelt, sondern den glücklich leidlosen Zustand des leiblichen Lebens ausmacht, ist diese Auffassung entschieden vorzuziehen. Insofern aber die Integrität durch die Regelung jener Vermögen eine gewisse Gerechtigkeit, die *pars materialis* der Erbgerechtigkeit, bildet, muß unsere Auffassung in den Vordergrund gestellt werden, wenn überhaupt die durch die Aufhebung der Integrität auflebende Konkupiszenz nicht bloß Strafe sein, sondern in etwa mit zur Sünde, durch welche die Strafe verdient wird, gehören soll. Alle diejenigen, welche *irgendwie* die Konkupiszenz zur *Erbsünde* rechnen, können das nur dadurch, daß sie die Integrität direkt und unmittelbar durch den schuldbaren Akt aufheben lassen, so zwar, daß das Aufleben der Konkupiszenz als der *Abdruck* des sündhaften Aktes erscheint, daß sie *durch diesen Akt, somit durch den Sünder selbst,* hervorgerufen und geweckt wird. Sonst ist die Konkupiszenz im Menschen nicht durch ihn selbst verschuldet, und dadurch ein Moment seiner Schuld, sondern bloß die Strafe seiner Schuld.

Man könnte vielleicht einwenden, es sei nicht einzusehen, wie die Negation der Integrität durch die überlegte unordentliche Hinwendung des Willens zum geschaffenen Gute durch sich selbst die wirkliche Aufhebung derselben bewirken sollte. — Ohne Zweifel, wenn Gott, trotz des Widerspruches des Willens gegen dieselbe, sie forterhalten wollte, würde der Willensakt sie nicht zerstören können. Der Widerspruch ist an sich nur ein moralischer, kein physischer. Aber eben wegen dieses moralischen Widerspruches drängt der verkehrte Willensakt darauf hin, das Band der Integrität zu sprengen, und Gott hat keinen Grund, diesem Andrange des Willens gegenüber seine übernatürliche Gabe aufrecht zu halten. Wenn er dann vor dem Widerspruche des Willens dieselbe zurückzieht, so ist es doch immer der Wille, der sie aus dem Menschen vertreibt, der sie aufhebt, obgleich sie andererseits auch zugleich zur Strafe für diese Renitenz des Willens von Gott zurückgezogen wird.

Man hat weiterhin hiergegen bemerkt, daß der erste Mensch bei seiner sündhaften Begierde doch unmöglich die Absicht gehabt haben könne, die Integrität in sich aufzulösen; vielmehr be-

trachteten die Väter und Theologen das Aufleben der Konkupiszenz eben als eine seinen Wünschen widersprechende, ihm durchaus unliebsame Strafe. — Aber zu jener formellen Ausschließung ist ja auch die Absicht, sie herbeizuführen, nicht im entferntesten notwendig; sie ist dabei ebensowenig notwendig, als der Sünder, um durch die schwere Sünde die Heiligkeit in sich aufzuheben, das auch zu beabsichtigen braucht. Höchstens braucht man, um auch diese Wirkung zu verschulden, dieselbe als etwas aus dem Akte sich von selbst Ergebendes vorauszusehen.

Durch die Opposition also, in welche die Sünde des ersten Menschen zum Geheimnisse der Integrität trat, wurde sie nicht minder zu einem *ineffabiliter grande peccatum*, wie der hl. Augustinus sie nennt, als durch die Opposition, in welche sie zur Heiligkeit trat. In der ungezügelten Hinneigung zur Kreatur, in welcher sich die Sünde Adams nach ihrer niedern Seite abdrückte, *verewigte* sich dieselbe und *prägte sich ihrem Urheber auf ähnliche Weise* nach ihrer niedern Seite ein, wie sie sich, nach ihrer höhern Seite, in der Aufhebung der Heiligkeit verewigte und einprägte. Auch diese Hinneigung war eine habituelle, durch den sündhaften Akt hervorgerufene Verkehrtheit, eine der von Gott intendierten Ordnung widersprechende, vom Menschen verschuldete Unordnung, die sohin notwendig mit zur vollständigen Auffassung der habituellen Sünde Adams gehörte. Ich sage: *mit dazu gehörte*. Denn an und für sich ist sie ebensowenig, ja noch weniger, als die durch Gewohnheit entstandene Neigung, eine förmliche Sünde; sie ist, wie diese, aus der aktuellen Sünde entsprungen, neigt zu einer solchen hin, und kann mit dem, was eigentlich die habituelle Sünde ist, zu einem Ganzen verbunden sein; kurz, sie kann mit dem, was eigentlich Sünde ist, als Folge oder Quelle, oder materielle Unterlage zusammenhängen. Wenn sie daher selbst Sünde genannt wird, geschieht das immer nur in metaphorischem, nicht im eigentlichen Sinne. Als Folge oder virtuelle Ursache einer Sünde kann die unordentliche Neigung zur Kreatur sogar bestehen, ohne daß auf dem Subjekte gegenwärtig auch nur eine habituelle Sünde lastete; aber als materielle Unterlage der Sünde kann sie nur dann gelten, wenn sie wirklich mit dem, was eigentlich Sünde ist, in Verbindung steht. Aber alsdann gehört sie auch in der Tat mit zur habituellen Sünde, insofern ich darunter die *ganze* habituelle Verkehrtheit verstehe,

in der sich der sündhafte Akt abdrückt. Doch hierauf werden wir später zurückkommen.

Die Wirkung der aktuellen Sünde bringt von seiten der *conversio*, ähnlich wie von seiten der *aversio*, einen Zustand mit sich, der ebenfalls, obgleich in ganz verschiedener Weise, bildlich sehr treffend als eine *Befleckung* bezeichnet werden kann.

Die Zuwendung zur Kreatur bildet bei der Sünde das positive, wie die Abwendung von Gott das negative Moment. Daher enthält die erstere auch eine positive Befleckung des Sünders, wie die letztere eine negative durch Privation der frühern Schönheit und Herrlichkeit, obgleich die Schuld, welche dieselbe begleitet, dem Gesagten gemäß in gewisser Beziehung auch als eine positive Befleckung gedacht werden kann. Indem der Wille sich einem sündhaften Objekte zuneigt und es liebend umfängt, tritt er in geistigen Kontakt mit demselben, nimmt dessen Abscheulichkeit in sich auf. Das ist eine positive Befleckung, die so lange fortdauert, bis der Wille die Liebe zu dem schändlichen Objekte aufgibt. Solange diese Anhänglichkeit an die Kreatur in einem freien Willensakte oder überhaupt in der bewußten Gesinnung des Menschen liegt, ist die damit gegebene Befleckung eine förmlich sündhafte, ja die Sünde selbst, da sie eine förmliche Abwendung von Gott in sich einschließt.

Der geistige Kontakt mit unedlen oder verabscheuungswürdigen Gegenständen besteht nun in gleicher Weise bei den habituellen, in unüberlegten aktuellen Begehrungen sich kundgebenden Neigungen, welche die aktuelle Sünde durch Gewohnheit, oder, in unserem Falle, durch Aufhebung der Integrität, herbeiführt; er muß also auch hier, im Verhältnis natürlich, die Seele beflecken und verunreinigen. Allein diese Befleckung ist an und für sich keine formell sündhafte, keine solche, welche den Menschen schlechthin zum Abscheu vor den Augen Gottes machte. Sie selbst kann freilich Gott nicht wohlgefallen, namentlich dann, wenn der Mensch durch seine Schuld sie sich aufgeladen, und noch weniger, wenn sie noch mit dem Makel der Schuld und des Gnadenmangels verbunden ist. Aber an und für sich ist sie eine natürliche Unreinigkeit, die der menschlichen Natur von Haus aus, kraft der Verbindung des Geistes mit der Materie, anklebt; eine Unreinigkeit, die hauptsächlich nur deshalb im Menschen als eine so schmachvolle Befleckung erscheint, weil er ursprüng-

lich mit übermenschlicher, mit englischer Reinigkeit ausgestattet war, weil er durch seine freiwillige sündhafte Berührung mit den Kreaturen das Prinzip dieser Reinigkeit von sich ausgeschlossen, und damit jene Unreinigkeit aufgedeckt hat.

Nun sind wir imstande, das Mysterium der Sünde des ersten Menschen vollständig zu überblicken. Es bestand darin, daß der Mensch durch seinen sündhaften Akt die ganze übernatürliche Gerechtigkeit, die *justitia originalis* nach ihrem höhern und niedern Teile, die Heiligkeit und die Integrität aufhob und von sich ausschloß, daß er folglich nicht bloß Sünder war, insofern er in seinem sündhaften Akte sich von Gott ab-, und der Kreatur zuwandte, sondern auch insofern, als er infolge dieses Aktes sich des Zustandes der Vereinigung mit Gott und der Entfernung von den Kreaturen beraubte, durch den er auf übernatürliche Weise vor Gott gerecht war. Die Beziehung des sündhaften Aktes Adams auf die Aufhebung des Mysteriums der Gerechtigkeit, und der Mangel dieser Gerechtigkeit in Beziehung auf den sündhaften Akt als seine Ursache machen das Mysterium in der Sündhaftigkeit des ersten Menschen aus, ein Mysterium, das in seiner Totalität der Sünde Adams eigentümlich war und, wie wir gleich sehen werden, notwendig noch ein anderes, ebenfalls ganz eigentümliches Mysterium nach sich zieht.

Wir meinen die *Erbsünde.*

§ 44. Das Mysterium der Sünde des ersten Menschen in Beziehung auf die Erblichkeit der justitia originalis
Die Erbsünde

Kaum gibt es einen andern Gegenstand der übernatürlichen Offenbarung, der in dem Maße, wie die Erbsünde, als ein dunkles, unergründliches Mysterium betrachtet würde. Aber ebenso gibt es auch kaum ein anderes Mysterium, wo das Wesen des mystischen Charakters so sehr verkannt wird, wie hier. Man setzt das Mysterium nicht in die Verborgenheit des Gegenstandes selbst, sondern in die absolute Unbegreiflichkeit desselben, und glaubt, die Vernunft könne das Dasein der Erbsünde erkennen, ohne jedoch ihren Begriff von allen Widersprüchen befreien zu können.

Die Sache liegt unserer Ansicht nach gerade umgekehrt. Die Vernunft kann das Dasein der Erbsünde nicht erkennen, da die-

selbe Voraussetzungen hat, die, weil absolut übernatürlich, für die bloße Vernunft unzugänglich sind; deshalb ist die Erbsünde ein wahres Mysterium. Aber aus diesen Voraussetzungen, wenn sie einmal offenbart sind, läßt sich der Begriff der Erbsünde klar und bestimmt aufstellen und dadurch von allen Widersprüchen befreien. Die Finsternis der Erbsünde verschwindet durch das ihr entgegengesetzte übernatürliche Licht der Erbgerechtigkeit. Die Erbsünde läßt sich erklären, aber nur durch ein anderes Mysterium, und darum hört sie nicht auf, bei aller Klarheit, die wir über sie verbreiten, für die Vernunft ein wahres Mysterium zu sein.

Aber welches ist diese Erklärung? Betrachten wir die Sünde bloß beim natürlichen Menschen, so ist es nicht nur schwer begreiflich, es scheint uns vielmehr ganz und gar unbegreiflich, ungereimt, eine Fortpflanzung oder Vererbung der Sünde im eigentlichen Sinne anzunehmen, so daß die Nachkommen, wie es die katholische Lehre verlangt, *innerlich* Sünder würden. Hier kann die Sünde keinem andern innerlich sein, als demjenigen, aus dessen Innern sie hervorgegangen; denn hier ist sie ein bloßer Akt, der die natürliche Gerechtigkeit und Güte der Natur nicht aufhebt, der bloß moralisch fortdauert in der Zurechnung Gottes, und auch keine andere Neigung zum Bösen mit sich bringt, als die durch Gewohnheit erzeugte. Das einzige, was hier möglich wäre, ist, daß Gott die Schuld dessen, der den sündhaften Akt begangen, auch seinen Nachkommen anrechnete und die Handlung des Stammvaters als eine Handlung des ganzen durch ihn repräsentierten Geschlechtes gelten ließe. Aber das ließe erstens die Nachkommen nicht innerlich sündhaft erscheinen, und zweitens würde diese Zurechnung selbst ungerecht sein, wenn infolge derselben Gott den Nachkommen Güter entzöge, auf die sie ein natürliches, persönliches Anrecht hätten, und in bezug auf welche sie, ohne Verletzung ihrer persönlichen Würde, nicht lediglich von ihrem Stammvater abhängen können. Die durch Gewohnheit erzeugte Neigung zur Sünde ist ebenfalls keine eigentliche Ungerechtigkeit; und wenn sie es wäre, so ist sie doch lediglich etwas Persönliches, sie affiziert natürlicher Weise bloß denjenigen, der sich dieselbe zugezogen. Vernunft und Erfahrung lehren das zur Genüge, und wenn auch zuweilen böse Neigungen von den Eltern auf die Kinder sich fortpflanzen, so

sind das Neigungen, die entweder aus dem natürlichen Temperamente der Eltern entstanden, oder, wenn aus Gewohnheit entsprungen, nicht bloße Gewohnheit geblieben sind, und auf das Temperament, die physiologische Seite der menschlichen Natur, einen entschiedenen Einfluß geübt haben.

Ganz anders gestaltet sich die Sache, wenn uns der Glaube im Stammvater des menschlichen Geschlechtes eine übernatürliche Erbgerechtigkeit zeigt.

Diese Gerechtigkeit war eine übernatürliche: deshalb hatten die Nachkommen Adams weder durch ihre Natur, noch durch ihre Person ein Recht auf dieselbe, und so konnte Gott es anordnen, daß sie dieselbe nur von ihrem Stammvater erhalten, also in bezug auf den Besitz derselben von ihrem Stammvater abhängig sein sollten. Andererseits verlieh Gott wirklich diese Gerechtigkeit nicht als ein persönliches Gut, sondern als Gemeingut der ganzen menschlichen Natur, des ganzen von Adam abstammenden Geschlechtes, so daß alle Glieder des Geschlechts dieselbe durch Adam und von Adam erhalten sollten. Wenn Adam sie bewahrte, sollte sie für alle bewahrt, wenn er sie in sich aufhob und sie von sich ausschloß, mußte sie folglich vom ganzen Geschlechte ausgeschlossen werden. Oder mit andern Worten: in bezug auf die Erhaltung oder Aufhebung dieser Gerechtigkeit repräsentierte Adam das ganze Geschlecht. Wie die Gerechtigkeit selbst ein Gemeingut und Erbgut des ganzen Geschlechtes war, so mußte auch die sündhafte Tat, durch die er sie aufhob, und die Aufhebung selbst ein Gemeinübel und Erbübel des ganzen Geschlechtes sein; wie jene daher nach Gottes Anordnung auf alle Nachkommen übergehen *sollte*, so mußte die Aufhebung derselben faktisch auf alle übergehen.

Erklären wir das etwas näher. Die Sünde Adams als sündhafter, verkehrter Akt war von ihm allein physisch gesetzt, gehörte ihm allein physisch an; er allein hatte also auch die volle und ursprüngliche Verantwortung für denselben. Aber in bezug auf die übernatürliche Gerechtigkeit als Gemeingut des ganzen Geschlechtes mußte der Akt Adams für alle übrigen Menschen mitgelten; weil Depositar dieses Gemeingutes, handelte Adam in bezug auf dasselbe als Familienhaupt des ganzen Geschlechtes, und seine Handlung mußte in dieser Beziehung als Akt *aller* gelten, in der Weise, wie überhaupt die Tat des Hauptes dem gan-

zen von ihm abhängenden Körper zugerechnet wird. Folglich muß man sagen, in Adam, der den sündhaften Akt physisch setzte, habe das ganze Geschlecht wegen seiner Gemeinschaft mit Adam denselben moralisch gesetzt, insofern er eben das Gut der Gemeinschaft betraf: ungefähr in derselben Weise, wie wir zu sagen pflegen und sagen müssen, daß nicht bloß Christus für uns genuggetan, sondern daß wir selbst in Christus als unserem neuen Haupte Gott die Genugtuung für unsere Sünden geleistet haben.

Das allein genügt aber noch nicht; daß wir alle an der einen Sündentat Adams Anteil haben, heißt am Ende nur soviel, daß sie uns imputiert, und als die unsrige zugerechnet wird, wie die Protestanten lehren, daß die Verdienste Christi uns imputiert werden; auf diese Weise können wir Sünder genannt werden, aber nur durch eine rein äußerliche Denomination, keineswegs durch eine jedem von uns inhärierende, ihm eigentümliche Ungerechtigkeit und Sündhaftigkeit.

Darum ist jedoch dieser Schritt nicht vergebens; er war die Vorbedingung des zweiten, der sich aus ihm von selbst ergibt. Eben weil der sündhafte Akt Adams in bezug auf die Erbgerechtigkeit uns imputiert wird, weil derselbe in dieser Beziehung als der unsrige betrachtet werden muß: hebt er und heben wir durch ihn die übernatürliche Erbgerechtigkeit in uns auf, wie Adam, insofern der Akt ihm persönlich angehörte, dieselbe in sich aufhob. Das ganze Geschlecht erscheint vor Gott als ein moralischer Körper, der in Adam, als seinem Haupte, für alle seine Glieder die übernatürliche Gerechtigkeit negiert und aufgehoben, aus allen seinen Gliedern dieselbe ausgeschlossen hat. Jeder einzelne Mensch verwirkt also eben dadurch, daß er Glied des von Adam abstammenden Geschlechtes wird, d. h. aus Adam gezeugt wird, die Gerechtigkeit, die er durch Adam erhalten sollte, und erscheint vor den Augen Gottes als einer, der, nicht durch seine persönliche Tat und Verschuldung, sondern *durch eine allen Gliedern des Geschlechtes gemeinsame Tat und Verschuldung der schuldigen Gerechtigkeit bar, durch die Geschlechtsschuld die übernatürliche Hinwendung zu Gott verloren und den Kreaturen in einer der ursprünglichen Idee Gottes widersprechenden Weise zugewandt ist*; er erscheint vor Gott als Sünder, aber nicht als persönlicher, sondern als *Erb*sünder.

Die Erbsünde selbst läßt sich demnach in doppelter Weise de-

finieren: als Akt und als Habitus. Betrachten wir sie als Akt, so ist es der sündhafte Akt Adams, insofern er nicht nur für Adam selbst, sondern auch für seine Nachkommen galt, und nicht nur von Adam, sondern auch von seinen Nachkommen die übernatürliche Gerechtigkeit ausschloß. Betrachten wir sie als Habitus, so ist es die in den Nachkommen Adams vorhandene, von ihrem Stammvater vererbte Privation der übernatürlichen Gerechtigkeit, insofern sie durch den für alle Nachkommen mitgeltenden Akt des Stammvaters bewirkt wird. Ohne Bezug auf den Akt Adams als einen gemeinsamen, wäre die Privation der übernatürlichen Gerechtigkeit bloße Ungerechtigkeit, aber keine Sünde, da die Sünde eine verschuldete Ungerechtigkeit ist. Ebenso wäre aber der sündhafte Akt Adams weder eine gemeinschaftliche Verschuldung, noch die Ursache einer innern Ungerechtigkeit in den Nachkommen, wenn er nicht in Beziehung auf die allen durch Adam gemeinschaftlich zukommende übernatürliche Gerechtigkeit gedacht würde. Inwiefern mit dem Habitus der Erbsünde auch ein *reatus* verbunden ist, der ebenfalls als habituelle Sünde bezeichnet werden kann, werden wir sogleich sehen, indem wir die verschiedenen Momente der Sünde in der eigentümlichen Stellung, in welcher sie hier auftreten, näher ins Auge fassen.

§ 45. *Verschuldung, Verkehrtheit und Schuld bei der Erbsünde in ihrem Unterschiede und Verhältnisse*

Die Sünde überhaupt schließt immer zwei Momente in sich, die beide *gleich* wesentlich sind, und von denen gerade deshalb ein jedes nach Belieben vorgekehrt und in den Vordergrund gestellt werden kann. Die beiden Momente sind: die Verschuldung und die Verkehrtheit; die erste ist ebensowenig ohne die zweite, wie die zweite ohne die erste als Sünde denkbar. Die Sünde ist entweder die Verschuldung (freiwillige Setzung) einer Verkehrtheit, oder eine verschuldete (freiwillig gesetzte oder zugezogene) Verkehrtheit. Sogar beim sündhaften Akte kann ich die Verschuldung von der in dem Akte gesetzten, dem Akte anhaftenden Verkehrtheit unterscheiden. Am stärksten jedoch tritt der Unterschied hervor im Gegensatze der aktuellen und habituellen Sünde. Die habituelle Sünde ist zunächst ein Zustand der Ver-

kehrtheit, der Ungerechtigkeit, aber diese ist nur insofern förmlich sündhaft, als sie eben durch einen sündhaften Akt hervorgerufen und verschuldet ist. Der sündhafte Akt hingegen erscheint ihr gegenüber zunächst als Verschuldung der habituellen Verkehrtheit, als die diese Verkehrtheit bewirkende und hervorrufende Ursache, und er bewirkt sie eben dadurch, daß er sein eigenes Wesen in dem durch ihn hervorgerufenen Habitus ausprägt.

Auch bei der Erbsünde muß man daher diese beiden Momente unterscheiden; ja, hier erscheint der Unterschied erst in seiner ganzen vollen Bedeutung.

Wenn die Nachkommen Adams innerlich Sünder sein sollen, muß die zur Sünde gehörende Verkehrtheit ihnen innerlich inhärieren, jedem einzelnen eigen werden, und das geschieht, indem jeder bei seinem Eintritte in das Geschlecht des Habitus der schuldigen Gerechtigkeit bar ist. Aber die Verschuldung dieser Entblößung von der Gerechtigkeit braucht nicht und kann nicht den einzelnen innerlich inhärieren, aus dem doppelten Grunde, weil die Verschuldung als solche keine Beschaffenheit des Schuldigen ist, und überdies die Nachkommen Adams persönlich dieselbe nicht gesetzt haben. Die Verschuldung haftet an dem für alle mitgeltenden Akte Adams, ist dieser Akt Adams; sie dauert nur fort und pflanzt sich nur fort in der andauernden und auf alle Nachkommen Adams übergehenden Imputation derselben vor Gott.

Beide Momente, die Verkehrtheit und die Verschuldung, fallen also bei der Erbsünde weit auseinander. Hebt man das eine hervor, so erscheint die Erbsünde als innerlich, betont man das andere, so erscheint sie als äußerlich. Aber nach der Natur der Sache und dem Sprachgebrauche der Kirche und der Theologen muß eben hauptsächlich das erstere vorgekehrt, und daher das, was man gewöhnlich die Erbsünde zu nennen pflegt, als schlechtweg innerlich bezeichnet werden. Denn namentlich das lateinische *peccatum* (Fehltritt) drückt zunächst gerade die *Verkehrtheit* aus,[148] die in der Sünde enthalten, durch die Verschuldung hervorgebracht wird; überdies will man ja auch mit Erbsünde gerade dasjenige bezeichnen, was von Adam auf seine Nachkommen, als an ihnen haftend, übergeht, was durch die *origio* aus Adam in ihnen hervorgebracht wird, und das ist eben die in

dem Mangel der schuldigen Gerechtigkeit liegende Verkehrtheit. Oder, wie die Theologen zu sagen pflegen, die Erbsünde, das *peccatum originale* schlechtweg, ist das sogenannte *peccatum originatum*, die aus der Sündentat und Verschuldung des Stammvaters entsprungene Verkehrtheit, nicht die dieser Verkehrtheit den Ursprung gebende Verschuldung des Stammvaters, das *peccatum originans*. „Die freiwillige Sünde des ersten Menschen", sagt der hl. Augustinus, „ist die Ursache der Erbsünde."[149] Aber diese Beziehung der Verkehrtheit auf ihre Ursache, den schuldbaren Akt, darf darum nicht als eine rein äußerliche aufgefaßt werden, als wenn die Beziehung der Verkehrtheit auf die Verschuldung bloß die Existenz der erstern erklärte, nicht auch wesentlich notwendig wäre, um ihr den Charakter der eigentlichen Sündhaftigkeit zu geben. Hat doch die Kirche ausdrücklich den in diesem Sinne lautenden Satz des Bajus verdammt.[150]

Auch können wir nicht genug hervorheben, daß die Privation der Gerechtigkeit, um als Sünde, nicht als bloßes Uebel bezeichnet werden zu können, *nicht bloß demeritorisch* durch die Verschuldung des Geschlechtsoberhauptes eingetreten gedacht werden darf, nämlich als Wirkung der durch den Akt von Adam für sich und seine Nachkommen Gott gegenüber kontrahierten Schuld — denn dann wäre sie bloße Strafe —; sondern zugleich als unmittelbare Wirkung, als Ausprägung der in dem schuldbaren Akte liegenden Verkehrtheit — denn nur so erscheint die Verkehrtheit als vom Geschlechte selbst in seinem Oberhaupte gesetzt.

Das führt uns auf eine genauere Erwägung der Art und Weise, wie bei der Erbsünde die Idee der *Schuld*, d. h. der durch die Verschuldung begründeten Haftbarkeit vor Gott und Verbindlichkeit gegen Gott, oder des *reatus*, zur Anwendung kommt. Bei der persönlichen Sünde, haben wir gesehen, läßt sich diese Schuld unabhängig neben und außer der verschuldeten habituellen Verkehrheit denken; sie ist schon hinreichend begründet durch die Verschuldung des verkehrten Aktes, und wird durch den folgenden verkehrten Habitus nur konsolidiert. Bei der Erbsünde hingegen stützt sich die Schuld gegen Gott ausschließlich auf die Verschuldung der habituellen Verkehrtheit oder Ungerechtigkeit, und besteht auch in nichts anderem, als in der Verantwortlichkeit dafür, daß das Geschlecht durch die Verschuldung seines

Hauptes die Gerechtigkeit nicht hat, die es haben sollte. Denn nur insofern war der schuldbare Akt Adams ein gemeinschaftlicher, für das Geschlecht mitgeltender, als er die Aufhebung der gemeinschaftlichen Gerechtigkeit bewirkte.

Für die in dem Akte an und für sich liegende Verletzung der Ordnung und Beleidigung Gottes ist sein Urheber allein verantwortlich; er allein hat folglich auch das ganze *odium* und die ganze Strafe zu tragen, welche ihr gebührt. In dieser Beziehung können andere, wenngleich in der innigsten Beziehung zu ihm stehend, nicht eigentlich zur Rechenschaft gezogen werden.

Immerhin können die Nachkommen mit unter der *Strafe* für die sündhafte Tat ihrer Eltern leiden, insofern ihnen Güter entzogen werden, die sie nur durch Sukzessionsrecht, nicht durch eigenes persönliches Recht beanspruchen konnten; namentlich kann Gott alle, auch die natürlichen Güter, die er überhaupt als höchster Herr seiner Gaben seinen Geschöpfen entziehen kann, z. B. das Leben, auch deshalb entziehen, um die Eltern in ihren Kindern zu strafen, oder überhaupt die Größe der auf den Eltern lastenden Schuld den Menschen zu zeigen. Allein in diesem Falle lastet die Schuld als solche nicht eigentlich auf den Kindern, sondern auf den Eltern allein, und nur metaphorisch kann man sagen, daß die Kinder in ihren Eltern die verlorenen Güter verwirkt hätten. Sie haben keine eigentliche Gemeinschaft der Schuld mit den Eltern, als nur dann, wenn sie die Sünde der Eltern nachahmen, und werden daher zwar in Mitleidenschaft der Strafen oder der Wirkungen des göttlichen Zornes gezogen, ohne daß sie darum in ihrer Person den Zorn Gottes auf sich trügen oder in einem Mißverhältnisse zu Gott ständen. Eine eigentliche Gemeinschaft der Schuld, ohne aktive Mitwirkung des Beteiligten, durch einfache Kommunikation von dem einen auf den andern kann nur da und insofern stattfinden, wo und inwiefern der schuldbare Akt des einen auf den andern, von ihm abhängigen, *hinüberwirkt*, und in ihm und für ihn der Gerechtigkeit entgegenwirkt. Alsdann läßt sich sagen, daß der letztere die ihm selbst wirklich anhaftende Ungerechtigkeit in dem erstern verschuldet, und folglich in demselben und durch denselben für den Mangel der Gerechtigkeit verantwortlich sei. Nicht mehr und nicht weniger verlangt die katholische Lehre für den Schuldcharakter in der Erbsünde.

Das Geschlecht ist Gott verantwortlich und wird von ihm zur Rechenschaft gezogen, insofern es eben durch den sündhaften Akt des Hauptes die Gerechtigkeit *aufgegeben* (nicht bloß verloren), welche es nach Gottes Willen haben sollte, und die Verkehrtheit ange*nommen*, in sich gesetzt (nicht bloß überkommen), welche es nach Gottes Willen nicht haben sollte. Nur dadurch tritt jedes einzelne Glied zu Gott in ein Mißverhältnis, nur dadurch fällt auf jedes der Zorn Gottes, nur dadurch können die über dasselbe verhängten Uebel als eigentliche Strafen betrachtet werden; nur dadurch und insofern wird nicht nur das Strafübel, sondern auch die Sünde und Schuld des Stammvaters, und damit das Strafverdienst Eigentum und Erbschaft seiner Nachkommen. Und wenn auch die Privation der Urgerechtigkeit selbst als Strafe der Erbsünde betrachtet werden muß, so ist sie das doch nur insoweit, als Gott dieselbe nicht zur Strafe für den sündhaften Akt als solchen, sondern für die durch ihn bewirkte Negation und Ausschließung derselben aus dem Menschen zurückzieht. Sie ist zugleich Sünde und Strafe, aber das zweite hier nur durch das erste.

Wenn demnach die in der Privation der Erbgerechtigkeit bestehende Verkehrtheit in ihrer Beziehung auf die Verschuldung des Geschlechtshauptes die Erbsünde (das *peccatum originale* im engern Sinne) ausmacht, und die letztere in Beziehung auf die erstere die Erbschuld (den *reatus originalis*) begründet, so bleibt uns zur vollen Darstellung der Erbsünde nur noch übrig, die Verkehrtheit selbst nach ihren einzelnen Momenten zu betrachten.

§ 46. Das Wesen der dem Erbsünder anhaftenden, verschuldeten Verkehrtheit

Da die Erbgerechtigkeit aus zwei Elementen besteht, und folglich auch die Privation derselben ebenfalls zwei Elemente in sich enthalten muß: so müssen wir zum genauern Verständnis des Habitus der erbsündlichen Verkehrtheit sehen, wie in demselben jene beiden Elemente sich zueinander und zum Ganzen verhalten.

Die ursprüngliche Gerechtigkeit integriert sich aus der Heiligkeit und der Integrität. Die Heiligkeit, die übernatürliche Hinwendung zu Gott als dem höchsten Ziele, ist in ihr das Vorherrschende, Formelle, Wesenhafte. Schon daraus allein ergibt

sich, daß die Erbungerechtigkeit, um mich so auszudrücken, vorherrschend, formell und wesentlich in der Privation der Heiligkeit bestehen muß. Und dies um so mehr, da das Wesen der Sünde als solcher in der Abwendung von Gott, also in der Aufhebung der Hinwendung zu ihm liegt. Das ist so wahr, daß man im eigentlichen Sinne selbst dann von einer Erbsünde reden könnte, wenn der Mensch die ursprüngliche Integrität nicht verloren oder sie gar nicht gehabt hätte; wie ja auch umgekehrt nach der Lehre der Kirche das, was in der Erbsünde wahrhaft und eigentlich den Charakter der Sünde an sich trägt, gehoben werden kann, ohne daß die Integrität zurückgegeben wird.

Hätte dagegen der erste Mensch bloß die Integrität gehabt, und nur diese durch die Sünde in sich aufgehoben, so könnte man seine Nachkommen keineswegs im *eigentlichen* Sinne als *innerlich* sündhaft bezeichnen. Das folgt schon aus dem eben Gesagten. Die Integrität verleiht dem Menschen zwar auch eine gewisse Gerechtigkeit; aber keine solche, die den Menschen auf eine besondere Weise mit Gott verbände, oder zu ihm hinwendete. Es ist eine Gerechtigkeit, die nichts weiter bewirkt, als eine gute Harmonie und Ordnung zwischen den einzelnen Kräften und Neigungen des Menschen; sie verhindert bloß, daß in der Natur keine Kraft ohne und gegen das Urteil der Vernunft sich den Kreaturen zuwende. Ihre Privation ist daher ohne Zweifel eine *gewisse* Unordnung, Verkehrtheit, und wenn man will, auch Ungerechtigkeit, aber selbst dann, wenn sie von Menschen verschuldet ist, keine eigentliche Sündhaftigkeit, da sie an sich den Menschen nicht von Gott abwendet, ihn nicht in ein Mißverhältnis zu Gott setzt. Wenn also Adam bloß die Integrität für uns verwirkt hätte, so könnte man bloß sagen, daß ein durch die Verschuldung des Stammvaters herbeigeführtes Verhängnis auf dem Geschlechte ruhe, dessen Wirkungen sich in einer innerlichen Unordnung und Zerrüttung der Natur kundgäben, keineswegs aber, daß die Natur wegen dieser Unordnung innerlich mit einer Erbsünde behaftet sei. Höchstens hätten wir eine innere Ungerechtigkeit im uneigentlichen Sinne, die zwar den Menschen vor Gott in etwa mißfällig machte, in analoger Weise, wie es die läßlichen Sünden tun, aber ebensowenig das freundschaftliche Verhältnis zu Gott aufhebt, als sie das Streben nach dem letzten Endziele vernichtet.

Nur dann könnte die verschuldete Privation der bloßen Integrität den Menschen innerlich zum Sünder machen, wenn sie in sich eine *förmliche* Abwendung und Trennung desselben von Gott involvierte. An sich liegt dieselbe gar nicht darin, sonst müßte ja auch der Mensch im *status purae naturae* förmlich von Gott getrennt sein, nicht bloß als von seinem übernatürlichen, sondern auch als von seinem natürlichen Ziele. Nur eine Neigung zu einer später durch eine aktuelle Sünde zu vollziehende Trennung von Gott liegt darin. Nimmt man diese Neigung als eine schlechtweg unüberwindliche an, so wäre die darin enthaltene virtuelle Abwendung von Gott einer förmlichen gleichzuachten; aber bei einer solchen förmlichen Unüberwindlichkeit der Neigung würde auch der spätere Akt aufhören, eine förmliche Sünde zu sein. Eigentlich ist indes die Konkupiszenz nur eine mehr oder minder große Erschwerung der standhaften und dauerhaften Anhänglichkeit an Gott, eine Schwierigkeit, die sowohl bei dem Naturmenschen, als bei dem Erbsünder durch den nachhelfenden Beistand Gottes zur Genüge paralysiert werden könnte und würde. Denn auch der durch Geschlechtsschuld. nicht durch persönliche, der Integrität beraubte Mensch behält immer noch seine natürliche Bestimmung, und damit auch den Anspruch auf den zur Erreichung derselben unbedingt notwendigen Beistand Gottes.

Gleichwohl besteht unter den gegenwärtigen Verhältnissen ein merkwürdiger, inniger Zusammenhang zwischen der Integrität und der Privation der Heiligkeit. In der Urgerechtigkeit bildete die Integrität das Komplement der Heiligkeit, um eine allseitige übernatürliche Gerechtigkeit des Menschen zu konstituieren. Und so bildet auch die Privation beider eine allseitige Ungerechtigkeit des Menschen, wobei die Privation der Intregrität als Komplement zur Privation der Heiligkeit hinzutritt. Durch letztere erscheint der Mensch bloß von Gott abgewandt, durch die erstere auch der Kreatur zugewandt. So wird der Zustand der Ungerechtigkeit das allseitige treue Bild des sündhaften Aktes, durch den er hervorgerufen worden, der ursprünglich Sünde heißt, und der daher auch der Typus alles dessen ist, was überhaupt Sünde oder sündhaft genannt wird. Der sündhafte Akt ist zugleich unordentliche Hinwendung zur Kreatur und Abwendung von Gott; ebenso ist der sündhafte Zustand des ge-

fallenen Menschen ein Zustand der Abgewandtheit von Gott und des Hingewandtseins zur Kreatur. Ersteres wird er dadurch, daß der sündhafte Akt als Abwendung von Gott die habituelle Einheit mit Gott durch die Heiligkeit ausschließt, letzteres dadurch, daß derselbe als unordentliche Hinwendung zur Kreatur die in der Integrität liegende Abwendung von derselben negiert und aufhebt.

Im sündhaften Akte sind diese beiden Momente wesentlich verbunden; denn man kann sich nicht unordentlicher Weise mit freiem Willen der Kreatur zuwenden, ohne sich von Gott abzuwenden und umgekehrt. Im sündhaften Zustande des gefallenen Menschen aber treten die beiden Momente nur deshalb zusammen, *weil einerseits Gott ursprünglich die Heiligkeit und die Integrität zusammen und solidarisch dem Menschen verliehen hatte, und der Mensch seinerseits durch seinen sündhaften Akt gegen beide gleichmäßig reagierte, durch ihren Ausschluß die beiden Seiten seines Aktes in seinem Habitus abdrückend und ausprägend.*

Wollen wir also ein Gesamtbild des erbsündlichen Habitus, oder genauer, der dem Erbsünder anhaftenden verschuldeten Verkehrtheit, so müssen wir dieselbe als ein aus zwei himmelweit verschiedenen, aber doch harmonisch verbundenen Teilen bestehendes Ganze auffassen, als das Gegenbild der Erbgerechtigkeit in ihrem vollen Sinne. Sie besteht nicht ausschließlich in der Privation der Heiligkeit, noch in der Privation der Integrität, resp. der damit gegebenen ungezügelten Konkupiszenz, sondern in der Privation der aus der Heiligkeit und der Integrität sich integrierenden Ur- und Erbgerechtigkeit, aber so, daß diese beiden Privationen nicht die gleiche Bedeutung haben. *Die Privation der Heiligkeit ist das formale, entscheidende, wesentliche Moment, gleichsam die Seele und der Kern des Ganzen, die Privation der Integrität das materiale, untergeordnete, bloß zur Vollständigkeit gehörende Moment, gleichsam der Leib und die Schale des eigentlichen Wesens. Die wesentlichste und substanziale Verkehrung* des Menschen geschieht nämlich dadurch, daß er die Richtung auf sein übernatürliches Ziel verliert und aufgibt; diese Verkehrtheit genügt an sich zur Konstitution der Sünde; aber als *pars integralis* gesellt sich zu ihr die Hinwendung zu einem entgegengesetzten Ziele, die jedoch nur durch die

Verbindung mit der erstern Verkehrung zur sündhaften Verkehrtheit gestempelt wird.

Man verfährt daher immer einseitig, wenn man die Erbsünde in eines dieser Momente ausschließlich setzt, oder den Schwerpunkt derselben in das niedere Moment verlegt. Betont man dabei das höhere Moment ausschließlich, so hat die Einseitigkeit keine weitere Folge, als die Unvollständigkeit und Mangelhaftigkeit der Auffassung, da in diesem Momente doch immer der Kern des Ganzen enthalten ist. Betont man dagegen das zweite, so kann man sehr leicht in einen schweren Irrtum verfallen, indem man ihm eine Bedeutung zuschreibt, die es nur durch das erstere hat und haben kann, die nämlich, daß es für sich, seinem eigenen Wesen nach, den Menschen von Gott trenne und Gott mißfällig mache.

Diese Einseitigkeit in der Auffassung der Erbsünde entsteht notwendig aus einer einseitigen Auffassung der ihr entgegenstehenden Erbgerechtigkeit. Wer die Geschichte der Theologie kennt, wird sich leicht davon überzeugen. Diejenigen Theologen, welche die Erbsünde ausschließlich, nicht bloß primär, in die Privation der Heiligkeit, oder der *caritas* und *gratia*, setzen, fassen auch bei der Erbgerechtigkeit bloß die *caritas* und *gratia* als deren ganzes Wesen auf, ohne ihre Verflechtung mit der Integrität zu beachten. Diejenigen aber, welche die Erbsünde in die Konkupiszenz ausschließlich oder vorwiegend verlegen, sehen auch in der Urgerechtigkeit nichts anderes als die Integrität, entweder mit Ausschluß der Heiligkeit, die sie mit der Integrität konfundieren, oder nur in lockerer Verbindung mit derselben. Wenn man einmal zugibt, daß die innere Verkehrtheit des Erbsünders in der verschuldeten Privation der Erbgerechtigkeit bestehe, und nicht leugnen kann, daß letztere wesentlich und vorzüglich in der Heiligkeit liege, so liegt es auf der Hand, daß jene Verkehrtheit nicht nur nicht allein, sondern auch nicht *vorwiegend* in der Konkupiszenz zu suchen sei — man müßte denn annehmen, die Konkupiszenz an sich, oder wenigstens das, was man ihre Herrschaft zu nennen pflegt, führe eben die Aufhebung der Heiligkeit herbei.

Letzteres ist in der Tat behauptet und in neuester Zeit *ex professo* in einer Monographie über die Erbsünde ausgeführt worden.[151] Auch der hl. Bonaventura scheint diese Ansicht ge-

habt zu haben. Wenn man mit derselben ernst macht und eine naturnotwendige Ausschließung der Heiligkeit durch die Herrschaft der Konkupiszenz herbeiführen lassen will, scheint sie wenigstens wissenschaftlich durchaus nicht zulässig zu sein. Denn die Herrschaft der Konkupiszenz ist nichts anderes, als eine solche Stärke derselben, der gegenüber der Wille des Subjektes auf die Dauer in seiner Richtung auf Gott nicht standhalten kann.[152] Abgesehen davon, daß also die durch die Herrschaft der Konkupiszenz im Willen bedingte Verkehrtheit nichts anderes als eine *Schwäche* desselben sein würde, die zur Trennung von Gott führen, oder eine Krankheit, die den Tod im Laufe der Zeit zur Folge haben kann — aber keine förmliche, gegenwärtige, bereits vollzogene Trennung von Gott: besteht diese Schwäche faktisch, wenn auch in geringerem Grade, auch nach der Wiederherstellung der Heiligkeit in uns fort. Ist es doch katholische Lehre, daß auch der Gerechtfertigte ohne spezielle Nachhilfe Gottes den größern Versuchungen der Konkupiszenz mit der in der Heiligung empfangenen Kraft allein nicht widerstehen kann. Wenn aber jene Herrschaft faktisch mit der Gnade bestehen kann, dann ist nicht einzusehen, wie sie dieselbe ausschließen sollte; umsoweniger ist das einzusehen, wenn man die Herrschaft der Konkupiszenz eben aus dem Mangel der Heiligkeit begründet.[153]

Man wird vielleicht einwenden, nicht die Konkupiszenz an sich oder die Herrschaft derselben, sondern eben die verschuldete Konkupiszenz und der aus der Verschuldung ihr anklebende *reatus* schließe die Heiligkeit aus. Allein da die Konkupiszenz nicht an sich uns von unserm letzten Ziele trennt, so kann auch die Verschuldung derselben, namentlich dann, wenn sie nicht durch unsern persönlichen Willen geschieht, uns schwerlich eine Schuld aufladen, durch die wir der Heiligkeit unwürdig wären. Aber selbst angenommen, daß sie uns eine solche Schuld aufladen könnte: so wäre die Privation der Heiligkeit, die Trennung und Abkehr von Gott eben nur Strafe der Schuld, eine Wirkung des in ihr enthaltenen Mißverdienstes, und dann würde eben das, was doch offenbar in der Sünde selbst die Hauptsache ist, die Trennung und Abkehr von Gott, die eigentliche innere Ungerechtigkeit und Verkehrtheit, nicht mit zur Sünde, sondern bloß zur Strafe gerechnet.

Die Trennung von Gott, welche in der Erbsünde wie in jeder Sünde das eigentliche Wesen ausmacht, ist also nicht erst durch die Konkupiszenz vermittelt, aus ihr hervorgehend, sondern neben ihr und über ihr, als zu ihr hinzutretend zu denken; letztere läßt sich darum auch von ersterer trennen, ohne daß an ihrem Wesen oder ihrer Herrschaft etwas geändert würde. Warum sollte man auch bei der Erbsünde die *aversio a Deo* erst durch eine habituelle *conversio ad creaturam* vermittelt denken, da jene ebenso nach der einen, wie diese nach der andern Seite ein unmittelbarer Abdruck des sündhaften Aktes ist? Bei der persönlichen Sünde würde es niemanden einfallen, die Privation der Heiligkeit von der Fortdauer der Gewohnheitsneigungen abhängig und durch dieselben vermittelt zu denken. Warum sollte das also bei der Erbsünde geschehen?

Auf den Gedanken, durch die Konkupiszenz die Aufhebung der Heiligkeit vermittelt werden zu lassen und in ihr den Schwerpunkt der Erbsünde zu suchen, ist man auch hauptsächlich nur gefallen durch eine zu mechanische Vorstellung von der Vererbung derselben. Darauf werden wir sogleich zurückkommen.

Für jetzt nur noch eine Bemerkung: Wir setzen in dem zuletzt Gesagten voraus — glauben übrigens auch früher die Berechtigung dazu bewiesen zu haben —, daß außer der Schuld an dem Erbsünder nichts hafte, als diejenige Verkehrtheit, welche in dem verschuldeten Mangel der Heiligkeit und der Integrität liege oder darin allein gegeben ist. Wir behaupten also auch, daß diese Verkehrtheit nur eine relative ist, d. h. als solche nur gedacht werden kann im Gegensatze zu dem übernatürlichen Zustande, durch dessen Aufhebung sie entstanden ist, daß sie folglich keine Unordnung involviert, die, materiell genommen, nicht auch anders, als durch Sünde und Schuld, in den Menschen hineinkommen könnte, oder deren Vorhandensein an sich den Menschen nicht nur in einem unvollkommenen, sondern in einem bösen Zustande erscheinen ließe.

Zum Beweise des Gegenteils hat man die Erfahrung angerufen und gesagt, es existierten faktisch böse Neigungen im Menschen, die nicht aus Unvollkommenheit seiner Natur sich erklären ließen, oder deren Vorhandensein auch die Natur des Menschen als solche positiv entstellten.

Was das erstere betrifft, so könnten wir zugeben, daß es gewisse Neigungen im Herzen des Menschen gebe, die in den natürlichen Leidenschaften, der Unvollkommenheit der Erkenntnis usw. ihre Erklärung nicht finden, müßten aber alsdann den Beweis verlangen, daß solche Neigungen wirklich aus dem Innern des Menschen, aus der innern Verdorbenheit seiner Natur aufsteigen, nicht vielmehr von außen durch die bösen Geister eingeflößt werden. Dieser Beweis dürfte sich schwer führen lassen, zumal da nach der ganzen Lehre der Schrift und der Väter der Einfluß des Teufels ein unberechenbarer ist, und der Pesthauch der Hölle wie eine vergiftete Atmosphäre von allen Seiten den Menschen umgibt. Schon um der Ehre unserer Natur willen sollten wir alles eigentlich Boshafte, was in unserm Herzen keimt, auf eine außer uns liegende Wurzel zurückführen, die ihren Samen in unsere Brust zu streuen sucht. Wenn aber solche bösartige Neigungen von außen in unsere Natur hineinkommen, dann konstituieren sie auch nicht, weder materiell noch formell, die von ihr ererbte Verkehrtheit und Verdorbenheit, durch deren verschuldetes Dasein wir erst der Knechtschaft des Teufels unterworfen werden.

Um so viel weniger können diese, wie auch alle andern Neigungen zum Bösen, die bloß indirekt zu demselben antreiben, durch sich selbst, absolut, den Menschen als schlecht oder böse oder vor Gott mißfällig erscheinen lassen. Sie sind an sich ebensosehr eine Gelegenheit zum verdienstvollen Kampfe, wie zum schmählichen Falle, und können deshalb samt und sonders mit ihrer ganzen innern Kraft auch in dem geheiligten Menschen fortbestehen.

§ 47. Die Fortpflanzung der Erbsünde

Man denkt sich die Ueberpflanzung der Erbsünde vom Vater auf den Sohn nach Analogie der Zeugung. Wie bei der Zeugung, obgleich sie im Grunde ein einfacher Akt ist, zunächst die Materie für die Aufnahme der Seele disponiert wird, so denkt man sich auch die Erbsünde zunächst ihrem materiellen Teile nach übergepflanzt, der dann den formellen nach sich zieht. Gewöhnlich drückt man das so aus, daß ein mit der Erbsünde befleckter Vater einen befleckten Leib zeuge und dieser dann die Seele anstecke und in seine Befleckтheit mit hineinziehe.

Vor allem ist zu bemerken, daß es sich bei der Fortpflanzung der Erbsünde nicht bloß darum handelt, wie die in ihr enthaltene üble oder verkehrte Beschaffenheit an sich von Adam auf seine Nachkommen sich vererbe, sondern wie dieselbe als eine verschuldete, also mit der Schuld verbundene, auf dieselben übergehe. Der Anteil an der Verschuldung Adams als solcher und folglich an der Verantwortlichkeit für die verschuldete Verkehrtheit, welche dem Erbsünder zukommt, wird eigentlich nicht erst vermittelst der Verderbtheit und Verkehrtheit der Natur übergepflanzt, da vielmehr die Verkehrtheit nur mit Rücksicht auf ihn zur Sünde und Schuld angerechnet werden kann. Er wird einfach dadurch übergepflanzt, daß die in Adam mit Schuld beladene Natur auf seine Nachkommen übergeht, und die Seele der letztern, obgleich unmittelbar von Gott geschaffen, in ein Glied der Nachkommenschaft Adams eintritt und ein Teil desselben wird. Der Schatten des für die ganze Natur geltenden Aktes Adams fällt, sobald ein neuer Träger dieser Natur aus Adam hervorgeht, oder eine von Gott geschaffene Seele in seine Nachkommenschaft eintritt, auf diesen Träger und dessen Seele, unterstellt ihn der Verantwortlichkeit für den in bezug auf die Erbgerechtigkeit für ihn mitgeltenden Akt Adams, schließt von ihm, wie von Adam, diese Gerechtigkeit aus, und bewirkt so die Verkehrtheit und Verderbtheit.

Die in der Erbsünde überzupflanzende Verantwortlichkeit und Schuld kann demnach nur insofern als vom Leibe auf die Seele übergehend gedacht werden, als der Leib nicht zuerst als Träger derselben gedacht wird — das kann er überhaupt nicht sein —, sondern die Seele nur durch die Verbindung mit einem aus Adam stammenden Leibe in dessen Nachkommenschaft eintritt.

Die oben angezogene Auffassung kann somit höchstens einen Uebergang der Verderbtheit vom Leibe auf die Seele ohne Rücksicht auf den ihr anhaftenden Schuldcharakter erklären. Sehen wir, wie weit sie wenigstens in dieser Beziehung zulässig ist.

Die Integrität, sagten wir, sei von Gott dem ersten Menschen gegeben worden als eine Disposition zur Heiligkeit, als eine Disposition, die nach Gottes freier Anordnung die *conditio sine qua non* für den Besitz der Heiligkeit sein sollte. Die Heiligkeit war an die Integrität geknüpft und konnte folglich auch nur auf

diejenigen Personen übergehen, welche die Integrität erhielten. Zudem war die Integrität, da sie den Menschen eben nach der niedern Seite seiner Natur, als Geschlechtswesen, vervollkommnete, inniger als die Heiligkeit mit der geschlechtlichen Fortpflanzung der Natur verknüpft und konnte folglich als das betrachtet werden, was bei der Zeugung zunächst übergehen und die Heiligkeit nach sich ziehen sollte.

Ganz dasselbe Verhältnis muß natürlich auch bei den Privationen der Integrität und der Heiligkeit obwalten. Mit der Aufhebung der Integrität als der notwendigen Disposition zur Heiligkeit muß auch die Heiligkeit, die an die Integrität geknüpft ist, aufgehoben werden, und wer aus Adam die Natur, von der Integrität entblößt, erhalten hat, bei dem kann auch die Heiligkeit nicht eintreten. Da aber bei der Fortpflanzung der Natur die Integrität, als mit dieser zunächst verknüpft, auch zunächst übertragen werden sollte, so muß bei derselben die Privation der Integrität als vorausgehend und die Privation der Heiligkeit nach sich ziehend gedacht werden.

Weil ferner die Integrität sich am Ende darauf zurückführt, daß der Körper, in der vollständigsten Weise dem Geiste unterworfen, von ihm durchherrscht, weder unmittelbar noch mittelbar eine Spaltung oder Unordnung in der menschlichen Seele hervorrufen kann: so läßt sich auch sagen, die Fortpflanzung der Integrität respektive ihrer Privation sei zunächst mit der Zeugung des menschlichen Körpers verknüpft. Wird der Körper unter dem übernatürlichen Einflusse Gottes als ein in jeder Beziehung gefügiges, in keiner Weise hinderliches Werkzeug der Seele gebildet, dann erhält die Seele ihre volle Reinheit, Harmonie und Ordnung, und infolgedessen auch die übernatürliche Vereinigung mit Gott durch die Heiligkeit. Fehlt dagegen bei der Produktion des Leibes jener übernatürliche Einfluß Gottes, bleibt der Körper, mit den natürlichen Unvollkommenheiten der Materie behaftet, ein ungefügiges und mannigfach störendes Werkzeug der Seele, dann erlangt die Seele nicht die Reinheit, Harmonie und Ordnung, wie sie als Disposition zum Empfange der Heiligkeit gefordert wird, und so erlangt sie auch nicht die Heiligkeit selbst. Durch das beschwerende Gewicht des Körpers wird die Seele den sinnlichen Dingen und überhaupt den Kreaturen zugewandt, und deshalb wird sie auch nicht durch die

Heiligkeit Gott zugewandt, bleibt von Gott abgewandt. In dieser Weise und in diesem Sinne ist es wahr, daß der Leib die Seele ansteckt und in die Sünde hinabzieht, daß das in Begierlichkeit gezeugte Fleisch nicht in vollkommene Harmonie mit der Seele tritt und so auch die übernatürliche Harmonie der Seele mit Gott nicht aufkommen läßt, daß endlich die Befleckung des Leibes oder überhaupt des niedern Teiles der menschlichen Natur die der Seele nachzieht, insofern nämlich die der Integrität beraubte Natur nicht mehr diejenige Reinheit und Harmonie in sich trägt, die sie zur Aufnahme des himmlischen Glanzes der Heiligkeit disponieren sollte.

Uebrigens muß man sich wohl hüten, die Privation der Integrität so anzusehen, als wenn sie ihrer Natur nach notwendig die Privation der Heiligkeit, die Abwendung von Gott herbeiführte; denn die Heiligkeit kann an sich auch ohne die Integrität in der Natur bestehen, wie es bei uns jetzt der Fall ist. *Nur die von Gott ursprünglich gewollte solidarische Verbindung beider* ist die Ursache, weshalb sie miteinander stehen und fallen.

Aber auch so darf man auf die erwähnte Aufeinanderfolge der beiden zur Erbverkehrtheit gehörigen Elemente kein zu großes Gewicht legen. Denn durch diese Aufeinanderfolge wird nicht nur der an der Verkehrtheit haftende Schuldcharakter in den Hintergrund gedrängt, sondern es erscheint dann auch in der Verkehrtheit selbst das Wesentliche nur als Folge des Akzidentellen, das Formelle als Wirkung des Materiellen. Die beiden Momente, wodurch eben der verkehrte Zustand der adamischen Deszendenten zur Sünde gestempelt wird, die Schuld und die Abgewandtheit von Gott, müssen aber durchaus unmittelbar durch den Ursprung von Adam auf die Deszendenten übergehen, da jede andere Erbschaft des Erbsünders sich darauf gründet, daß er die Sünde in ihrem eigentlichen Wesen erbt. Nur durch die Erbschaft der Sünde erben wir auch die Folgen, nur durch die Erbschaft ihres Wesens auch ihre untergeordneten Elemente.

Besser kehrt man daher das Verhältnis um und läßt die Integrität, obgleich sie in der Tat eine Disposition zur Heiligkeit ist, als eine um ihretwillen dem Menschen gegebene Gnade erscheinen. Dann stellt sich die Sache so: Adam sollte für alle,

deren Stammvater er der Natur nach war, auch der Stammvater der Gnade und Heiligkeit sein; mit der Natur sollte das Licht der Heiligkeit auf alle seine Nachkommen überströmen. Nachdem nun Adam durch seinen sündhaften Akt wie durch eine finstere Wolke das Licht der Heiligkeit von sich selbst ausgeschlossen hatte, mußte der Schatten dieses sündhaften Aktes auch auf alle diejenigen fallen, die von ihm die Natur empfingen, und zwar eben deshalb und dann, weil und wo sie die Natur aus ihm empfingen; er mußte also auch in allen seinen Nachkommen das Licht und den Glanz der Heiligkeit aufheben und ausschließen, wie in Adam selbst, alle demnach innerlich *beflecken*, und zwar durch eine sündhafte Befleckung, da dieselbe eine verschuldete Abwendung der Seele von Gott in sich schloß. Ging aber so die Heiligkeit verloren, dann mußte die Integrität, weil eben um ihretwillen gegeben, von selbst folgen; mit der Befleckung der Seele durch Aufhebung ihres übernatürlichen Lichtglanzes, ihres übernatürlichen Kontaktes mit dem reinsten Feuer der Gottheit, das sie durchglühte und verklärte, mußte dann auch die andere Befleckung eintreten durch den Kontakt mit den Kreaturen, indem die Seele, der Integrität beraubt, den Kreaturen auf eine unordentliche Weise anhing.

So bedingt, je nachdem man die Sache von verschiedenen Seiten betrachtet, die Fortpflanzung der Privation der Integrität die der Unheiligkeit und umgekehrt, obgleich man hinwiederum auch beide Momente als gleichzeitig und parallel laufend betrachten kann. Denn die Natur wird am Ende nicht sukzessiv gezeugt; der menschliche Leib wird ja nur dadurch menschlicher Leib, daß er von der vernünftigen Seele informiert wird, und die Erbsünde ist eben ein Erbteil der ganzen Natur, nicht des Leibes und auch nicht der Seele allein, *sondern beider, insofern sie zueinander und zur ganzen Natur gehören.* Also fällt beiden Teilen gleichzeitig und gleichmäßig der Anteil, den sie an dem Erbverderben haben, zu. Andererseits schließt der sündhafte Akt Adams direkt und unmittelbar nicht bloß die Heiligkeit, sondern auch die Integrität aus, sowohl von ihm selbst, als auch von der Natur seiner Nachkommen; folglich ist die Privation der Integrität in den Nachkommen Adams nicht bloß eine Folge der Unheiligkeit, sie ist auch für sich selbst direkt durch die Geschlechtschuld hervorgerufen, und tritt somit gleichzeitig

und gleichmäßig mit der Unheiligkeit in den Nachkommen Adams, sobald sie in seine Nachkommenschaft aufgenommen und unter den Schatten der Geschlechtsschuld gestellt werden, ins Leben.

Zuweilen faßt man die Ueberleitung der Erbsünde als eine physische Fortpflanzung, wie die eines Krankheitsstoffes, nicht als eine einfache juridische Vererbung auf; so verwickelt man sich in ein Labyrinth von Widersprüchen und Dunkelheiten und weiß namentlich nicht die Erbsünde mit dem Ursprunge der Seelen durch unmittelbare Schöpfung Gottes zu vereinbaren. Allein ein solche Auffassung ist ganz unstatthaft; sie widerspricht sowohl dem ethischen als dem übernatürlichen Charakter der Erbsünde: dem ethischen Charakter, weil die Sünde nicht etwas bloß Leibliches, sondern etwas vorherrschend Geistiges ist, und weil namentlich in unserem Falle ihre Fortpflanzung die der Schuld involviert; dem übernatürlichen Charakter, weil die Erbsünde nicht anders fortgepflanzt werden kann, als die ihr entgegenstehende Erbgerechtigkeit, welche nicht so sehr *durch* den physischen Akt der Zeugung, als vielmehr in Beziehung auf ihn und in Verbindung mit ihm den Gezeugten mitgeteilt werden sollte. Man muß daher die Fortpflanzung der Sünde unbedingt auf die einfache juridische Vererbung reduzieren. Dann verschwinden besonders alle aus dem Kreatianismus hergenommenen Schwierigkeiten. Gott erschafft die Seele unmittelbar, aber im Anschlusse an die von Adam ausgehende Zeugung, in einen aus Adam stammenden Leib hinein; dadurch wird sie ein wesentlicher Bestandteil eines von Adam gezeugten Wesens, und in diesem Wesen auch Erbin alles dessen, was entweder durch göttliche Gnade oder durch Adams Verschuldung zur Mitgift seiner Nachkommen gehört.

§ 48. Bildliche Ausdrücke für die Erbsünde und ihre Fortpflanzung

Die von uns soeben entwickelte Anschauung von der Erbsünde und ihrer Fortpflanzung scheint auf den ersten Blick mit derjenigen, welche in der gewöhnlichen Sprache der Kirche und der Theologen angedeutet wird, nicht ganz zu harmonieren. Wenigstens führt man häufig eine Menge von Ausdrücken an,

welche nahe legen sollen, die Erbsünde, als Beschaffenheit der Nachkommen Adams gedacht, sei nicht als eine bloße Privation der übernatürlichen Gerechtigkeit, d. h. der Heiligkeit und Integrität der Natur, sondern als etwas Positives, oder doch als etwas die Natur als solche Verderbendes aufzufassen. Eine Befleckung, bemerkt man, ist etwas Positives, nicht bloß Negatives; die Verwundung muß die Natur nicht bloß ihrer übernatürlichen Gaben entkleiden, sondern sie innerlich spalten und zerreißen: die Erbsünde ist ein Gift, wodurch die Natur krank wird, also wiederum etwas Positives und die Natur selbst Verletzendes. Was sagen wir darauf? Man muß diese Ausdrücke als das nehmen, was sie sind, als bildliche Ausdrücke, und das Bild muß man in dem Sinne erklären, der sich bereits durch die theologische Analyse herausgestellt hat.

Die Befleckung ist bei der Erbsünde ähnlich aufzufassen, wie bei der persönlichen Sünde. Sie liegt erstens in der Haftbarkeit für den gesetzten sündhaften Akt, oder vielmehr in der aus der Verschuldung hervorgegangenen Schuld, die auf dem Erbsünder lastet. Sie liegt ferner in der Entstellung der Seele durch die Vernichtung der übernatürlichen Schönheit, die sie haben sollte, und in der Bloßlegung der natürlichen Unreinheit des menschlichen Wesens; etwas Weiteres in der Befleckung anzunehmen, sind wir weder genötigt, noch möchte es überhaupt möglich sein. Wer mehr hineinlegen will, muß darauf verzichten, dem Bilde einen bestimmten Begriff zu unterstellen.

Die aktuelle Sünde Adams ist ferner ein Schwert, das die übernatürliche Verbindung der Seele mit Gott trennt und die Bande, womit die Integrität alle Kräfte und Tendenzen der Natur in schönster Eintracht zusammenhielt, auseinandersprengt. Der Mangel dieser Eintracht läßt die verschiedenen Kräfte und Tendenzen ihre eigenen Wege gehen, und bringt dadurch eine Spaltung in die Natur, die ursprünglich nicht vorhanden war. Aber diese Spaltung ist eben nur die Folge der Auflösung jenes übernatürlichen Bandes, womit Gott die Natur umschlungen und bekleidet hatte.

Aber das ansteckende, verpestende Gift, das von Adam auf seine Nachkommen überfließt! Dieses Gift ist ebenfalls wieder der sündhafte Akt Adams, der reell auf seine Nachkommen nicht übergehen kann, der aber dennoch, moralisch fortdauernd

und nachwirkend, in ihnen wie in Adam selbst das übernatürliche Lebensprinzip wie durch einen Pesthauch zu ersticken und zu vertreiben vermag. Insofern er auch den Nachkommen Adams mit angehört, macht er die Quelle des übernatürlichen göttlichen Lebens versiegen und zerfrißt den übernatürlichen Keim der Gesundheit (die Integrität), wodurch die Natur von jeder aus ihrer natürlichen Gebrechlichkeit entspringenden Störung ihres Lebens oder Zerrüttung ihrer Kräfte und Teile bewahrt wurde; und dadurch mußten natürlich alle die Phänomene hervortreten, die wir als Krankheiten der Natur, als Verderbtheit der Natur bezeichnen, und die mit der endlichen Auflösung der Natur im physischen Tode enden, welchem der Tod der Seele als Ursache und Vorbild vorangegangen. Zur Erklärung dieser Krankheit braucht man keine eigene, positive *morbida qualitas* anzunehmen. Der hl. Augustinus, dem man den Ausdruck entnimmt, bezeichnet damit eine Beschaffenheit des physischen Lebens, die der Mensch mit den Tieren deshalb gemein hat, weil er, wie sie, einen materiellen, der Erde entnommenen Leib besitzt, die also dem Menschen von Haus aus natürlich ist und nur durch die übernatürliche Gnade Gottes erstickt und zurückgedrängt war. Um sie also wieder ins Leben treten zu lassen, bedurfte es keines Weitern, als der Entfernung dieser Gabe.[151]

Es scheint also kein Grund vorhanden zu sein, diese Ausdrücke in einem Sinne zu erklären, daß die Erbsünde als Habitus oder Zustand eine positive, dem Menschen anhaftende, zu seiner Natur hinzutretende Beschaffenheit sei. Was die Erbsünde eigentlich ausmacht und an der Natur haftet, ist die Privation der übernatürlichen Beschaffenheit, die an der Natur haften sollte. Obgleich sie nichts Positives ist, so kann man von ihr doch ebensogut sagen, daß sie eine Beschaffenheit sei, vom Vater auf den Sohn überströme, überfließe, sich fortpflanze und dem Sohne anhafte, wie man von der Finsternis, trotzdem daß sie bloß eine Privation des Lichtes ist, oder vielmehr gerade deshalb, sagt, daß sie einem Gegenstande anhafte, ihn einhülle, ihn bedecke, oder sich über einen Gegenstand ausgieße. Um so mehr kann man das sagen, da jene Privation auch positive Folgen hat in den entfesselten Neigungen und Tendenzen der niedern, durch ihre Ungebundenheit auflösend und zerstörend wirkenden Kräfte der Natur.

Wenn dem aber so ist, versteht es sich von selbst, daß der

Zustand des mit der Erbsünde behafteten Menschen sich von dem des rein natürlichen, mit keiner übernatürlichen Gnade jemals ausgestatteten Menschen durch nichts anderes unterscheidet, als dadurch, daß dieser die übernatürliche Gerechtigkeit niemals gehabt, noch auch zu haben brauchte, jener dagegen sie in seinem Stammvater gehabt und in seiner Person haben sollte, aber durch den sündhaften Akt Adams sie von sich ausgeschlossen, sie in sich aufgehoben hat. Was an dem Erbsünder mehr haftet, als an dem Naturmenschen, ist keine ihm eigene positive oder negative Beschaffenheit; es ist die Beziehung auf den sündhaften Akt des Stammvaters und die durch denselben angegriffene übernatürliche Gerechtigkeit, eine Beziehung, durch welche er der in demselben enthaltenen Verschuldung teilhaft wird, durch welche also dieser Akt selbst nicht physisch, sondern moralisch in der aus ihm fließenden Schuld ihm anhaftet und seinen Schatten auf ihn wirft. Ohne diese Beziehung wäre der Abgang der übernatürlichen Gerechtigkeit ein bloßer Mangel, keine Privation dessen, was da sein sollte, keine Verkehrung einer von Gott gesetzten Ordnung, namentlich aber wäre es keine verschuldete Privation und Verkehrung, also keine imputierbare Verkehrtheit und Unordnung, somit auch in keiner Weise sündhaft. Durch diese Beziehung aber ist er beides; er ist Verkehrtheit und verschuldete Verkehrtheit, und deshalb Sünde im vollen Sinne des Wortes. Darum macht er ferner den Menschen vor Gott verabscheuungswürdig, indem derselbe nicht mehr der ursprünglichen Idee Gottes entspricht, und ebenso zu einem Kinde des Zornes, das Gott von seinem Schoße und seinem Reiche zurückstößt. Aber die Erb*schuld*, welche diesen Mangel zur Sünde stempelt, drückt ihn nicht, wie die persönliche, auch unter seine Natur herab und zieht ihm keine andere Strafe zu, als daß sie ihn dem ganzen Elend seiner Natur überläßt, aus dem die Gnade ihn entrissen hatte.[155]

§ 49. Der wahre Charakter des in der Erbsünde liegenden Mysteriums

Wie aber ist nach allen diesen Erklärungen die Erbsünde noch ein Mysterium, wenn sie an der natürlichen Beschaffenheit des gefallenen Menschen spurlos vorübergeht, wenn sie ihn bloß

übernatürlicher Güter beraubt? Wo bleibt dann die Dunkelheit, welche doch nach Aller Geständnis ihr Wesen umhüllt und sie zum Kreuze der Philosophen macht?

Ich sollte meinen, eben hier stelle sich die Erbsünde gerade recht als ein Mysterium dar. Wenn die Beschaffenheit des gefallenen Menschen an sich der Art ist, daß sie ohne den Zusammenhang mit einer Erbschuld gedacht werden kann, dann ist diese Erbschuld selbst und der Charakter der Sündhaftigkeit, der durch sie der Beschaffenheit des Menschen zukommt, eben etwas für die Vernunft absolut Verborgenes, Unerforschliches, nur durch göttliche Offenbarung Erkennbares, also ein wahres Mysterium. Im Gegenteil, wenn man am gefallenen Menschen eine Beschaffenheit finden will, die sich nicht durch die bloße Unvollkommenheit der Natur erklären ließe, oder die gar eine positive Verkehrtheit der Natur in sich schlösse: dann muß dieselbe notwendig wenigstens auf die Idee einer Erbschuld oder auch einer inwohnenden Erbsünde führen. Würde aber dann die Erbschuld oder die Erbsünde noch etwas ganz und gar Verborgenes sein? —

In unserer Darstellung wird ferner die Erbsünde nur erklärt in Voraussetzung dreier großer Mysterien: der Erhebung des ersten Menschen durch die heiligmachende Gnade zur Kindschaft Gottes, der Vergeistigung seiner irdischen Natur bis zur Aehnlichkeit mit den Engeln des Himmels, und endlich das wunderbaren Segens, kraft dessen der erste Mensch diese übernatürlichen Vorzüge zugleich mit der Natur auf seine Nachkommen überpflanzen und somit nicht bloß irdische Menschen, sondern vergöttlichte und engelgleiche Menschen zeugen sollte. Wer in diesen Dingen kein Mysterium sieht, mit dem können wir uns nicht weiter einlassen, für den ist unsere Erklärung nicht gemacht, da sie sich ganz und gar auf die Uebernatürlichkeit derselben stützt. Sind sie aber als Mysterien und als große, übernatürliche Mysterien zugegeben, nun, dann ist auch die Erbsünde ein Mysterium, weil sie nur aus andern Mysterien und in Beziehung auf solche erkannt und begriffen werden kann. Und offenbar kann sie durch diese Beziehung nicht besser erkannt, nicht tiefer begriffen werden, als die Mysterien, durch die sie erkannt und begriffen wird.

Daß sie aber, auf diese Weise erkannt und begriffen, in ein

überraschend helles Licht gestellt wird, verschlägt nichts an ihrem geheimnisvollen Charakter. Die Mysterien sollen eben, nachdem sie uns von Gott offenbart sind, helle, leuchtende Wahrheiten werden, sie sollen sich gegenseitig Licht zuströmen; durch dieses Licht sollen die Dunkelheiten und anscheinenden Widersprüche, die sich bei einer einseitigen Auffassung ergeben, zerstreut und aufgehellt werden, und das ist gerade bei der Erbsünde in einem besonders hohen Grade der Fall.

Man sage nicht, in einem solchen Lichte verliere die Erbsünde den finstern, furchtbaren Charakter, den wir ihr doch alle beilegen. — Nein, eben dieses Licht zeigt uns die ganze Größe des Abgrundes, in den die Erbsünde uns gestürzt, die furchtbare Finsternis, die ihr Wesen ausmacht. Oder ist der Sturz des Menschen aus seiner übernatürlichen Höhe, die Losreißung desselben aus dem Schoße Gottes, die Entkleidung seiner Natur von ihrer engelgleichen Herrlichkeit nicht etwas furchtbar Schreckliches, etwas ungleich Schlimmeres, als alle anderen Befleckungen oder Schwächungen seiner Natur? Wie die Sünde überhaupt in ihrem Gegensatze zur Gnade erst recht als ein unaussprechlich großes Uebel erscheint: so ist auch die Erbsünde gerade deshalb ein *ineffabiliter grande peccatum*, weil sie den ganzen herrlichen Tempel, den der Hl. Geist durch seine wunderbare Macht in der menschlichen Natur sich gebaut, von Grund aus zerstört, und nicht nur für eine Individuum, sondern für das ganze Geschlecht zerstört.

Nach einer andern Seite aber kann und soll das über die Erbsünde verbreitete Licht ihr das furchtbar finstere Ansehen nehmen, womit sie uns auf den ersten Blick erscheint. Es kann und soll die Widersprüche entfernen, welche mit einer oberflächlichen Auffassung derselben verbunden sind; es kann und soll uns namentlich zeigen, wie die Verwicklung des ganzen Geschlechtes in die Sünde seines Stammvaters und deren Folgen weder der Barmherzigkeit noch der Gerechtigkeit Gottes widerspricht.

Und in der Tat, so wenig widerspricht in unserer Auffassung die Erblichkeit der Sünde der Barmherzigkeit Gottes, daß sie vielmehr nur in einer außerordentlichen Tat der göttlichen Barmherzigkeit ihre Erklärung findet; so wenig der göttlichen Gerechtigkeit, daß diese unter Voraussetzung der Tat der Barmherzig-

keit die Erblichkeit der Sünde anerkennen muß. Die Harmonie der göttlichen Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit tritt so glänzend hervor, daß gerade die Erbsünde ein indirekter Beweis für die unendliche Barmherzigkeit Gottes wird.

„Was ist geeigneter", sagt der hl. Anselmus, *„zum Beweise der Größe der göttlichen Güte und der Fülle der Gnade*, die er dem Adam gewährte, als der Umstand, daß, wie Adam das Sein seiner Nachkommen in seiner Gewalt hatte, daß sie das, was er von Natur war, durch ihn sein sollten, es so auch von der Freiheit seines Willens abhing, sie so aus sich hervorgehen zu lassen, wie er selbst war, reich an Gerechtigkeit und Glückseligkeit. Das also war ihm verliehen. Weil er nun, auf den Gipfel einer so großen Gnade gestellt, die Güter, welche er empfangen, um sie für sich und seine Nachkommen zu bewahren, freiwillig preisgab: deshalb verloren die Kinder, was ihr Vater, während er es bewahrend ihnen hätte geben können, nicht bewahrend ihnen raubte."[156]

Gerade der Reichtum der Gnade, der überfließende Reichtum, der auf alle seine Nachkommen übergehen sollte, also gerade die Größe der göttlichen Barmherzigkeit über Adam und seine Nachkommen machte die Vererbung der Sünde möglich; und unter Voraussetzung dieser Gnade mußte die göttliche Gerechtigkeit nach dem Verluste derselben notwendig die Nachkommen Adams in seine Schuld verwickelt ansehen.

Die Verkehrung einer überaus großen, geheimnisvollen Tat Gottes in ihr Gegenteil durch eine Tat des Menschen, das ist das lichtvolle, aber eben dadurch zugleich in seiner ganzen furchtbaren Größe erkannte Mysterium der Erbsünde.

Ehe wir jedoch dasselbe verlassen, glauben wir zur vollständigern Darstellung ihres geheimnisvollen Charakters noch folgendes hinzufügen zu müssen:

Bei dem Mysterium des Urstandes haben wir bemerkt, derselbe sei seiner niedern Seite nach nicht so geheimnisvoll, wie nach seiner höhern, indem die Integrität nicht etwas in dem Grade Uebernatürliches sei, wie die Heiligkeit, und eben deshalb auch in den Bereich des natürlich Wahrnehmbaren falle. Auf ähnliche Weise ist nun die niedere, materiale Seite der Erbverkehrtheit etwas natürlich Wahrnehmbares und sogar mit der bloßen Natur Gegebenes, materiell genommen also gar kein

Mysterium; sie ist gleichsam der sichtbare Leib, worin sich das unsichtbare Mysterium der Sünde verkörpert. Aber eben deshalb ist sie formell, *als* zur Sünde gehörig, als Frucht eines sündhaften Aktes und integrierendes Element der dadurch hervorgerufenen, wahrhaft sündhaften Verkehrtheit, doch immer verborgen und geheimnisvoll. In dieser Beziehung ist sie nämlich nicht anders erkennbar, als unter Voraussetzung des Urstandes und des mit ihr verbundenen höhern Elementes. Weit entfernt, daß man das letztere aus dem ersten erkennen und somit in dem einen Teile das Ganze offen darlegen könnte, hängt vielmehr die Erkenntnis der Bedeutung, welche der sichtbare Teil im Ganzen hat, durchaus von der Erkenntnis des andern, unsichtbaren Teiles ab.

Das Vorhandensein dieses höhern Teiles aber, die Aufhebung einer ursprünglich dagewesenen, absolut übernatürlichen, unaussprechlichen Vereinigung mit Gott, entzieht sich ganz der direkten natürlichen Wahrnehmung. Nichtsdestoweniger kann man sagen, daß in der Lage und der Geschichte der erbsündigen Menschheit sich Spuren finden, aus welchen indirekt eine dunkle, unbestimmte Ahnung seiner Existenz gewonnen werden kann.

Bei der persönlichen Sünde haben wir schon gesehen, wie ihr Eingriff in die höhere Gnadenordnung notwendig auch einen Rückschlag auf die Natur übt und in dieser eine solche Tiefe der Bosheit und der Verderbnis herbeiführt, wie sie sich vom natürlichen Standpunkte aus nicht erklären und begreifen läßt. In dem Grade und in der Weise, wie bei der persönlichen Sünde, kann dieser Rückschlag bei der Erbsünde nicht stattfinden, denn der Erbsünder schließt die Heiligkeit nicht durch einen ihm innerlichen Akt von sich aus; er wird nicht einmal aus seiner natürlichen Verbindung mit Gott, als dem *finis naturae*, herausgerissen, geschweige denn seine Natur in dämonische Bosheit verkehrt. Wohl aber befindet er sich infolge der durch die Geschlechtsschuld verscherzten Heiligkeit in einem andern Verhältnis zu Gott und seiner Vorsehung, als der bloße Naturmensch, der ursprünglich ohne übernatürliche Bestimmung erschaffen worden wäre. Er ist der wahren, ihm faktisch von Gott gegebenen Bestimmung verlustig, und wenn man auch nicht annehmen muß — ich glaube, nicht einmal annehmen darf —, daß Gott ihm die zur Erreichung seines natürlichen Zieles, zur Ver-

meidung persönlicher, schwerer Sünden notwendige Hilfe gänzlich verweigern könne: so ist es doch klar, daß Gott für die Erreichung dieses Zieles nicht mehr so reichlich zu sorgen braucht, nachdem der Reichtum seiner Gnade verscherzt worden, als wenn derselbe nie verliehen worden wäre. Der Beistand, welchen Gott dem Menschen seiner überwiegenden Begierlichkeit gegenüber gibt, wird somit wegen der Erbsünde spärlicher ausfallen, als die Vernunft ihn sonst von Gottes Weisheit und Güte erwarten würde; die Begierlichkeit wird zu einer herrschenden Macht werden, im großen und ganzen wird die Menschheit ihr erliegen. In der Tat besteht ein so großes moralisches Verderben der Menschheit außer der christlichen Heilsgnade, daß die Vernunft bei einem von Anfang an ganz reinen, ungetrübten Verhältnis der Menschheit zu Gott dasselbe nicht leicht für möglich hält, oder wenigstens gerne den Grund nicht auf seiten stiefmütterlicher Behandlung der Vorsehung, sondern in einer Schuld der Menschheit suchen möchte.

Darum kann sie immerhin ahnen, daß ein solches Mißverhältnis zwischen Gott und der Menschheit bestehe: es aber mit Sicherheit zu erschließen und mit Bestimmtheit in seinem wahren Charakter zu fixieren, vermag sie nicht. Nicht das erstere, weil sie nicht mit Sicherheit behaupten kann, daß Gott faktisch dem Menschen zur Vermeidung der wirklich anzurechnenden schweren Sünden die hinreichende Gnade verweigern, und daß er nicht auch vom Standpunkte der bloßen Natur bei manchen Menschen die volle moralische Entwicklung ausbleiben lassen könne. Nicht das zweite, weil die Art und das Wesen des aufgehobenen übernatürlichen Verhältnisses zu Gott alle Begriffe der natürlichen Vernunft zu hoch übersteigt.

Noch stärker, als in der Herrschaft der Begierlichkeit, gibt sich das in der Menschheit waltende *mysterium iniquitatis* in der nur zu offenbaren Herrschaft des Teufels über die Menschheit kund.

Es ist Glaubenslehre, daß die Menschheit durch die Erbsünde in die Gefangenschaft und Sklaverei des Teufels geraten ist. Wie sie in ihrer Gesamtheit in Adam vom Teufel überwunden worden, oder vielmehr in ihrem Haupte, freiwillig den Eingebungen des Teufels folgend, aus ihrer Verbindung mit Gott sich losgerissen, ist sie ihm nun auch unterworfen, gehört mit

zu seinem Reiche, bildet sein Reich hier auf Erden. Sie ist so fest an ihn gebunden, daß sie aus sich in keiner Weise die verlorene Freiheit der Kinder Gottes wieder erringen, in keiner Weise den erhabenen Standpunkt, von dem er sie herabgestürzt, wieder erobern kann. Ihre Gefangenschaft ist in dieser Beziehung, abgesehen von der Erlösung durch den Gottmenschen, eine absolute und totale; hier ist sie aber auch nichts anderes, als der verschuldete Verlust der übernatürlichen Gaben des Urstandes, insofern in demselben der Wille des Teufels an der Menschheit erfüllt wird, und der Mensch durch die Gemeinschaft mit dem Teufel sich ihn zugezogen hat. Diese Gefangenschaft und die ihr entsprechende Herrschaft des Teufels über die Menschheit fällt somit zusammen mit dem Mysterium der Sünde selbst; sie schließt formell noch keine besondere, positiv verderbende Wirksamkeit ein, welche der Teufel auf seine Gefangenen ausübt, und kann daher auch nicht als eine sichtbar hervortretende Offenbarung des Mysteriums angesehen werden.

Erfahrung und Offenbarung belehren uns aber überdies, daß Gott infolge der Geschlechtsschuld das Geschlecht einer solchen positiven Herrschaft des Teufels überantwortet hat. Er gestattet demselben, in der mannigfachsten Weise der Menschheit an der Seele und am Leibe zu schaden, sie moralisch und physisch zu verderben und, damit das Streben nach Selbstvergötterung seine volle Strafe finde, darauf hinzuwirken, daß die Menschheit, statt des wahren Gottes, den Teufel und seine Gesellen anbete. Diese Herrschaft des Teufels über den Menschen ist nicht notwendig eine volle Sklaverei des letztern; *die Sklaverei ist nicht so absolut, wie die Gefangenschaft.* Denn durch die Erbsünde verliert der Mensch nicht so seine natürliche, wie die übernatürliche Freiheit; die natürliche bleibt nicht nur in ihrer Substanz, sondern sie wird auch nicht einmal vollständig suspendiert, wie bei den effektiv Verdammten. Sie wird nur in einem so hohen Grade geschmälert, daß der Mensch ohne besondern Beistand Gottes den Einflüssen des Teufels auf die Dauer nicht standhaft zu widerstehen vermag.

Eine derartige Herrschaft des Teufels über die Menschheit, die, wie schon früher bemerkt, in zahllosen Tatsachen offen zutage tritt, ist an sich, materiell, auch bei dem mit keiner Schuld beladenen Geschlechte nicht absolut undenkbar. Gott könnte

auch den schuldlosen Menschen zu seiner Prüfung einem so furchtbaren Einflusse der höllischen Mächte überlassen, wenn er ihm zugleich den notwendigen Beistand, um demselben gegenüber standzuhalten, verliehe, oder die ohne persönliche schwere Schuld erlittene Niederlage ihm nicht anrechnete. Auch für den Erbsünder müssen wir einen solchen Beistand Gottes wirklich annehmen, da derselbe im Grunde doch immer wenigstens seine natürliche Bestimmung und folglich den Anspruch auf die zu ihrer Erreichung absolut notwendigen Mittel behält. Aber immerhin kann die Vernunft doch ahnen und es der Güte und Weisheit Gottes entsprechender finden, daß der Mensch nicht ohne seine Schuld dem so gewaltigen Einflusse des Teufels überantwortet sei, wenngleich sie auch hier mit Sicherheit und Bestimmtheit über die Ursache der traurigen Lage der Menschheit nicht absprechen kann. Faktisch ist also die jammervolle Sklaverei der Sinnlichkeit sowohl als des Teufels, in welcher unser Geschlecht dahinsiechte, ein Rückschlag der schuldvollen Auflehnung seines Repräsentanten gegen die übernatürliche Gnade. Als solcher wird sie in ihrem innersten Grund und Wesen begriffen, während sie ihrerseits aus sich diesen Grund nur dunkel ahnen läßt.

Wir können die Ansicht derjenigen Theologen und Apologeten nicht teilen, welche, wenn nicht aus der Begierlichkeit und den Versuchungen des Teufels allein, so doch aus der faktisch in dem furchtbaren moralischen Verderben der Menschheit hervortretenden *übergroßen Macht beider* das Dasein einer auf dem Geschlechte lastenden Schuld mit Sicherheit glauben beweisen zu können. Wir vermögen uns deshalb nicht damit zu befreunden, weil es uns ungereimt erscheint, daß die Glieder des Geschlechtes, die als Personen mit ihren persönlichen Ansprüchen nicht schlechtweg in der Gesamtheit aufgehen, durch unpersönliche Schuld Ansprüche und Güter verlieren sollten, worauf sie von Natur einen persönlichen Anspruch haben.[157] Vor der Macht der Tatsachen braucht diese unsere Meinung nicht zu weichen. Auf keinen Fall können wir sagen, dieses große Verderben lasse sich nur aus einem Mangel an moralischer Kraft im Menschen erklären, wie er ohne dessen Schuld nicht stattfinden könne; denn faktisch besteht dieses Verderben in der Menschheit und zum Teil in der Kirche selbst, trotzdem

daß nach der sichern Lehre der besten Theologen allen erwachsenen Menschen ohne Ausnahme die wirklich zureichende Hilfe zur Erlangung ihres übernatürlichen Heiles dargeboten ist. Ist es zudem nicht klar, daß Gott faktisch das ganze Menschengeschlecht um seines Sohnes willen ebensosehr und noch unendlich mehr liebt, als er es um der Sünde willen haßt,[158] und er sollte ihm daher in allen seinen Gliedern nicht wenigstens ebensoviel Gutes zuwenden, als es von Natur beanspruchen könnte?

Die Tatsache muß also eine andere Erklärung finden in den immer gerechten, aber auch in ihren Tiefen unerforschlichen Ratschlüssen Gottes. Wer weiß, wieviel persönliche Schuld mit unterläuft, wenn die einzelnen Menschen nicht an der Hand Gottes sich aus ihrer Ohnmacht erheben, wie hoch Gott dem einzelnen seine Verdorbenheit anrechnet, und was er in der Stunde der Entscheidung mit ihm verhandelt? Wer weiß, welch weise Absichten Gott dabei hat, wenn er seine Kreatur so mühevoll und gefahrvoll ringen und kämpfen läßt?

Eine kennen wir: es ist die Offenbarung des ganzen Elendes, worein die Gott verlassende Kreatur, sich selbst überlassen, hinabstürzt, eine Offenbarung, die durch die Größe des Gegensatzes zur größern Verherrlichung Gottes in der Wiederhebung und Restauration der Menschen dienen soll. Gott läßt die Hölle wüten, läßt sie ihre ganze Macht entfalten, um nachher ihre Werke desto glorreicher zu zerstören, um einen desto größern Triumph über sie zu feiern, um gerade da, wo sie den Kampfplatz allein zu behaupten glaubt, den Sieg ihren Händen zu entreißen und ihre Niederlage desto schmachvoller zu machen. So hat er sie zum erstenmal besiegt, als er ihr gestattete, mit ihrem Stachel selbst seinen Gesalbten zu durchbohren; sie verlor den Stachel[159] und sank ohnmächtig vor dem, den sie vernichtet wähnte, zu Boden. So wird er am Ende der Zeiten das *mysterium iniquitatis* noch einmal entfesseln, wird den Fürsten der Finsternis im Menschen der Sünde dem Gesalbten Gottes einen Nebenbuhler gegenüberstellen lassen und ihm auf kurze Zeit gestatten, das Reich des Gesalbten dem Scheine nach vollständig zu beherrschen: aber dann wird er auch mit einem Blitzstrahle seines Mundes ihn von der Höhe seines Thrones hinabstürzen und auf ewig in der tiefsten Finsternis begraben.[160]

FÜNFTES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM DES GOTTMENSCHEN UND SEINER ÖKONOMIE

> Et manifesto magnum est pietatis sacramentum (*μυστήριον*), quod manifestatum est in carne, justificatum est in Spiritu, apparuit angelis, praedicatum est gentibus, creditum est in mundo, assumptum est in gloria.
> 1 Tim. 3, 16.

A. DER GOTTMENSCH

I. DER ÜBERNATÜRLICHE INHALT DES MYSTERIUMS UND SEINE UNBEGREIFLICHKEIT

a) Das Wesen und die Konstitution des Gottmenschen

§ 50.

Drei Mysterien haben wir bisheran beleuchtet: das Mysterium Gottes, die Dreifaltigkeit der Personen —, das Mysterium des Menschen in dessen übernatürlicher Vereinigung mit Gott und Heiligung durch Gott — und das Mysterium der Trennung des Menschen von Gott, in der Auflösung seiner übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott durch die Sünde. Mit allen dreien steht in der innigsten und großartigsten Wechselbeziehung das Mysterium des Gottmenschen; in ihm finden wir die vollkommenste Fortbildung und Offenbarung der innern Produktionen der Gottheit, in ihm die Wiederherstellung und Neubegründung der übernatürlichen Vereinigung der Menschen mit Gott, in ihm endlich das volle Gegengewicht zur Aufhebung und Tilgung der Sünde.

Der geheimnisvolle Charakter der Inkarnation ist im allgemeinen mehr anerkannt, als der irgend eines andern Mysteriums. Wo sollte auch das Mysterium des Christentums überhaupt bleiben, wenn Christus, der Grund, die Krone und der Mittelpunkt desselben, kein Mysterium wäre? Es ist das übrigens auch leicht erklärlich; die Trinität, obgleich noch höher stehend als die Inkarnation, ist doch eine notwendige Wahrheit, die man wegen dieser objektiven Notwendigkeit, wenn nicht

begreifen, so doch beweisen zu können glaubt. Die übrigen Wahrheiten, die sich auf Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Seligkeit und Unseligkeit, überhaupt auf die guten und schlechten Zustände des Menschen beziehen, faßt man leicht als gar zu naheliegend auf, wenn man nicht sorgfältig die natürlichen Zustände von den übernatürlichen unterscheidet. Die Inkarnation hingegen erscheint unter allen Umständen wenigstens in etwa als übernatürliches, außerordentliches Werk Gottes. Aber die *ganze* Größe und Erhabenheit dieses Werkes in seinem Wesen sowohl, als namentlich in seiner Stellung und Bedeutung wurde vielfach gar sehr mißkannt oder doch nicht hinreichend anerkannt. Indem man seinen Wert und seine Bedeutung mit dem Maße der natürlichen Vernunft messen wollte, zog man es aus seiner übernatürlichen Höhe herab und gefährdete dadurch sogar seinen Inhalt, wenn man ihn nicht geradezu aufhob.

Wir werden das im Verlaufe sehen. Um diesem Uebelstande von vornherein abzuhelfen, um nicht durch eine vorgefaßte, einseitige oder falsche Ansicht von der Bedeutung resp. der Notwendigkeit der Inkarnation über ihr Wesen irregeleitet zu werden: wollen wir vorab das geheimnisvolle *Wesen* derselben, wie es uns der Glaube vorstellt, ins Auge fassen und nachher dann sehen, welche *Stellung und Bedeutung* in der Ordnung der Dinge resp. welche Notwendigkeit diesem Mysterium zukommt.

Der Gottmensch ist der neue himmlische Adam, von dem der erste irdische Adam nur das Vorbild, bezw. das umgekehrte Bild war. So stellt ihn uns die Hl. Schrift selbst dar, und wir glauben, auf keine Weise lasse sich besser, allseitiger und tiefer das Mysterium seines Wesens und seiner Bedeutung entwickeln, als durch diesen Vergleich. Der Erfolg muß lehren, ob wir uns dabei nicht irren.

Schon der erste Adam war kein gewöhnlicher Mensch; er war zu einer übermenschlichen, ja einer schlechtweg überkreatürlichen Würde erhoben und mit übernatürlichen Gaben und Eigenschaften geziert. Er war ein Adoptivkind Gottes und hatte dadurch Anteil an der göttlichen Natur. In einer unaussprechlichen Weise war er mit Gott vereinigt, und Gott selbst wohnte in ihm, nicht wie in den bloßen Geschöpfen, sondern wie in seinem besondern Heiligtum, durch seinen eigenen Geist, den er darin ausgegossen. Der erste Adam, obgleich irdisch und

kreatürlich von Natur, war durch eine wunderbare Gnade Gottes himmlisch, ja göttlich geworden.

Schon er war folglich durch die Gnade Gottes ungleich mehr, ein ungleich erhabeneres Mysterium, als das, welches sich die Rationalisten unter dem Gottmenschen vorgestellt haben. Gerade diejenigen, welche keinen rechten Begriff von der Einheit der Person in Christus besitzen, die zwei miteinander verbundene Personen in Christus denken, erheben sich auch nicht so hoch, daß sie der menschlichen Person in Adam oder in Christus eine wahre Teilnahme an der göttlichen Natur zuschreiben. Sie wollen, daß Christus in einer besonderen Gunst bei Gott, in einem innigen Wechselverkehr mit ihm gestanden, daß er als Gesandter Gottes aufgetreten, in einer besonderen Harmonie mit ihm gewirkt, seinen Willen auf vorzügliche Weise in Einklang mit ihm gehalten habe. Aber das alles sind nur moralische Beziehungen, es sind rein äußerliche Verhältnisse, wie sie auch unter Menschen durch die Adoption hervorgebracht werden können; sie begründen an sich keine reale Kommunikation und Einheit zwischen dem Menschen und Gott; sie genügen nicht einmal zur Idee der wahren göttlichen Adoption, durch die das Geschöpf nicht nur gewisse Rechte von Gott erhält, sondern in der Mitteilung der göttlichen Natur göttlichen Lebens und göttlicher Heiligkeit teilhaft, ein übernatürliches Ebenbild Gottes wird.

Umgekehrt; wer sich nicht einmal zur Idee der Vergöttlichung und übernatürlichen Heiligung und Verklärung des ersten Menschen erheben kann, oder wenigstens diese Idee nicht in voller Reinheit und Präzision erfaßt, verlegt sich dadurch, so viel an ihm liegt, den Weg, das noch höhere Mysterium der Inkarnation recht zu erfassen und zu würdigen. Wenn er die Lehre der Kirche mit aufrichtigem Glauben annimmt, mag er immerhin noch die Idee des Gottmenschen ergreifen und festhalten können; aber er macht einen Sprung, indem er sogleich, ohne Vermittlung, vom Niedrigen zum Höchsten überspringt, ohne die dazwischenliegende Stufe zu durchschreiten. Durch den Glauben kommt er ohne Zweifel auf dem Gipfel an; aber eben die unermeßliche Distanz zwischen dem Gipfel und der Tiefe wird er nicht so vollkommen bemessen können, wenn er nicht durch die Mittelglieder hindurchgegangen. Deshalb

haben wir die Idee der übernatürlichen Würde und Auszeichnung des ersten Menschen vorangestellt, damit sie als Vorstufe und Durchgangspunkt für die des Gottmenschen diene. Je größer schon das Mysterium des ersten Adam war, um so größer und erhabener muß gerade im Vergleiche und im Gegensatze zu ihm das des zweiten Adam erscheinen.

Die Vereinigung und Einheit mit Gott, die in dem erstern enthalten, ist so unbegreiflich, unaussprechlich groß und wunderbar, daß wir dieselbe mit dem Aufwand aller natürlichen Begriffe und Gleichnisse immer nur sehr unvollkommen uns vorstellen können. Die heiligen Väter überbieten sich in den stärksten Ausdrücken und Bildern, um uns dieselbe nur in etwa anschaulich und begreiflich zu machen, und so ist es kein Wunder, daß dieselben, wenn sie nachher die Einheit des Gottmenschen schildern wollen, kaum mehr neue Ausdrücke und Bilder finden, um dieselbe im Gegensatze und im Unterschiede von der erstern zu kennzeichnen.

Schon bei der Gnade sagen sie, daß Gott durch dieselbe im Menschen wohne, wie die Seele im Leibe, dem sie ihr eigenes Leben mitteilt, daß das Geschöpf von Gott verschlungen und verzehrt, durchdrungen und verklärt werde, wie das Eisen vom Feuer, ein Tropfen Wasser von einer Menge Weines.[161] Stärkere, lebhaftere Bilder können sie auch bei der Inkarnation nicht finden.[162] Aber weit entfernt, daß wir dadurch verleitet werden sollten, die hypostatische Einheit des Gottmenschen mit der Gnadeneinigung des Menschen zu verwechseln, müssen wir uns vielmehr veranlaßt sehen, die erstere eben als ein übergroßes, doppelt erhabenes Mysterium zu betrachten; denn nur der Dürftigkeit unserer Vernunft sowohl, als der Niedrigkeit der natürlichen Dinge, von denen wir unsere Begriffe und Bilder hernehmen, ist es zuzuschreiben, daß wir dieselben Bilder zur Veranschaulichkeit der verschiedensten übernatürlichen Dinge gebrauchen müssen.

Sollte es uns darum gar nicht vergönnt sein, den Unterschied zwischen der hypostatischen Einheit und der Gnadeneinigung in etwa zu erfassen? Keineswegs; ebensogut als wir uns aus den Begriffen und Bildern von natürlichen Dingen nach Anleitung der Offenbarung einen analogen Begriff von der Gnade und Heiligkeit des Menschen zu bilden vermögen, können wir

nach Anleitung derselben Offenbarung durch eine andere Analogie, durch eine Vergleichung der natürlichen Dinge unter einem andern Gesichtspunkte, uns einen distinkten, wenngleich immer analogen und deshalb unvollkommenen, dämmerhaften Begriff von der Inkarnation bilden. Sehen wir zu.

Durch die Gnade war der erste Mensch vergöttlicht, aber nicht Gott, nicht vergottet oder vergöttert, um so zu reden. Nur im figürlichen Sinne nennen die Väter den vergöttlichten Menschen auch Gott, nämlich als einen andern Gott durch die Aehnlichkeit, nicht als denselben Gott, nur so, wie wir auch die sogenannte Nebensonne Sonne zu nennen pflegen.[163] Er, der Mensch, der ursprüngliche Träger und Inhaber der bloßen menschlichen Natur, wurde kein anderer, sondern blieb derselbe, als er auch Inhaber und Träger der Teilnahme an der göttlichen Natur durch die Gnade wurde. Er verlor dadurch nicht sich selbst, er gehörte fortan immer noch sich selbst an, und gewann durch die Teilnahme an der göttlichen Natur eben nur einen neuen Besitz, eine neue, höhere, übernatürliche Beschaffenheit, durch die er in das Bild Gottes umgestaltet, Gott auf übernatürliche Weise ähnlich gemacht und infolge dieser Aehnlichkeit auch in die innigste Vereinigung und Verbindung mit seinem göttlichen Ideale treten mußte. Daher wohnt Gott in ihm, wie die Seele im Leibe, aber nur insofern die Seele dem Leibe von ihrem Leben mitteilt, nicht insofern sie ein Ganzes mit ihm bildet; darum geht der Mensch hier in Gott auf, wie das Eisen im Feuer, der Wassertropfen im Weine, aber nur insofern das Eisen durch seine durchdringende Nähe dem Feuer von seiner Glut, seinem Glanze und seiner Wärme, der Wein dem Wassertropfen von seiner Farbe, seinem Geruche und Geschmacke mitteilt, nicht insofern der die Glut ausströmende Körper mit dem durchglühten, der Wein mit dem Wasser zu einem Ganzen verschmilzt. Alles das ist schon unermeßlich wunderbar, übernatürlich, geheimnisvoll; aber damit ein Gottmensch ins Dasein trete, braucht es noch ganz anderer Wunder.

Hier muß die menschliche Natur nicht nur ihre natürlichen Unvollkommenheiten ablegen und mit einem Bilde der göttlichen Natur überkleidet werden. Die Natur muß eben aufhören, sich selbst zu besitzen, sich selbst eigen zu sein, sich

selbst anzugehören; sie muß einer göttlichen Person, einem Subjekte, das von Natur Träger und Inhaber der göttlichen Natur ist, angeeignet und gleichsam einverleibt werden, so daß der Träger und Inhaber der göttlichen Natur zugleich Träger und Inhaber der menschlichen Natur wird. Nur in diesem Falle haben wir ein Subjekt, das zugleich Inhaber der göttlichen und der menschlichen Natur, Gott und Mensch genannt werden kann, das also nicht bloß als ein vergöttlichter Mensch, sondern als menschgewordener Gott, als Gottmensch erscheint. Gott muß sich hier mit der menschlichen Natur bekleiden, sie anziehen, wie bei der Vergöttlichung des Menschen der Mensch die Gestalt und Beschaffenheit der göttlichen Natur anzieht. Hier wird die Menschheit einer göttlichen Person eingepflanzt, wie im andern Falle gleichsam ein Ableger der Gottheit dem Menschen eingepflanzt wurde.

Beides ist überaus wunderbar, übernatürlich und geheimnisvoll: daß eine menschliche Person der göttlichen Natur teilhaft wird, und daß eine göttliche Person eine menschliche Natur annimmt. Der hl. Petrus Chrysologus meint sogar in einem Anfluge von ekstatischer Bewunderung der unaussprechlichen Liebe Gottes gegen uns Menschen, das erstere sei wunderbarer als das zweite.[164] Das ist insofern wohl wahr, als im ersten Falle von vornherein mehr eine Erhebung des Menschen auf eine schwindelnde Höhe, im zweiten eine Herablassung, ein Herabsteigen Gottes hervorspringt. Betrachten wir hingegen in beiden Fällen die Erhebung der menschlichen Natur, so ist dieselbe da ohne Vergleich wunderbarer und großartiger, wo sie aufhört, sich selbst anzugehören, wo sie nicht nur mit göttlicher Herrlichkeit überkleidet, sondern geradezu eine Natur Gottes, eine Gott angehörige Natur wird, und in der Person, der sie angehört, mit der göttlichen Natur und Wesenheit ein Ganzes bildet, wo also die Gottheit derselben nicht nur von ihrem Leben mitteilt, sondern mit ihr, wie die Seele mit dem Leibe, das Feuer mit dem durchglühten Eisen, der Wein mit dem Wassertropfen, zu einem Ganzen zusammenfließt.

Ueberaus wunderbar und übernatürlich, und somit geheimnisvoll ist diese Vereinigung schon deshalb, weil sie zwei so unermeßlich weit auseinanderliegende Extreme, wie das Endliche und das Unendliche, zu einem Ganzen zusammenschließt, und

das Niedrigste mit dem Höchsten in der denkbar innigsten Weise verschmilzt. Wunderbar und übernatürlich ist sie aber auch wegen der besonderen Art und Weise, in der sie die beiden Substanzen vereinigt. Sie vereinigt dieselben nämlich zu einem persönlichen, hypostatischen Ganzen, ohne sie zugleich zu einer Natur miteinander zu verschmelzen, oder sie zu vermischen. Leib und Seele sind beim Menschen nicht bloß zur Einheit der Person, sondern auch zur Einheit der Natur verbunden; oder vielmehr, nur insofern bilden sie eine Person, als sie auch eine Natur bilden. Ohne Natureinheit finden wir überhaupt in den natürlichen Dingen, die unserer Vernunft zugänglich sind, keine persönliche oder hypostatische Einheit. Nur da, wo zwei Substanzen eine Totalnatur konstituieren, können auch beide zu einem persönlichen oder hypostatischen Ganzen gehören und von diesem besessen werden. Nun kann aber offenbar die göttliche Natur sich nicht dazu herablassen, mit einer geschaffenen Natur sich zu einer dritten zu verschmelzen; das widerspricht ihrer absoluten Einfachheit, Unveränderlichkeit und Selbständigkeit. Wenn sie folglich nichtsdestoweniger sich mit einer geschaffenen Natur zu einem Ganzen vereinigt, dann kann das nur eine rein persönliche, *rein hypostatische* Einheit sein, welche die Natureinheit weder voraussetzt, noch einschließt. Es kann nur eine Einheit sein, durch welche sie, ohne ihre Selbständigkeit zu verlieren, die geschaffene Natur an sich zieht und sich zu eigen macht, durch welche sie also mit dieser ein Ganzes bildet, ohne selbst in diesem Ganzen aufzugehen, vielmehr eben in dem Besitze und der Beherrschung der angenommenen Natur ihre eigene absolute Selbständigkeit offenbarend.

Eine solche rein persönliche oder rein hypostatische Einheit ist in der geschaffenen Natur ohne Beispiel und ohne Gleichnis, aus dem einfachen Grunde, weil keine geschaffene Substanz so selbständig und ihrer Selbständigkeit so mächtig ist, daß sie eine andere ganz und gar an sich ziehen, sich zu eigen machen könnte, ohne hinwiederum von ihr angezogen und mit ihr verschmolzen zu werden. Wenn überhaupt möglich, ist sie nur durch Gott und bei Gott möglich; aber weil wir das, was durch Gott und bei Gott möglich ist, positiv nur daraus erkennen, was bei den Geschöpfen wirklich ist, so erscheint sie für uns so erhaben und wunderbar, daß unsere Vernunft aus sich die Mög-

lichkeit derselben nicht einmal zu ahnen, geschweige denn positiv zu beweisen vermag.

Aus einem doppelten Grunde also ist der Gottmensch ein absolut übernatürliches Mysterium: einmal, weil in ihm die menschliche Natur nicht mit einem andern geschaffenen Wesen verbunden, sondern über alle Schranken des Geschöpflichen hinaus, noch ungleich inniger, als durch die Gnade, mit der göttlichen Substanz geeinigt wird, und wiederum, weil die Art dieser Vereinigung nicht die der Natureinheit, noch überhaupt eine solche ist, wie sie sich auf dem Gebiete der geschaffenen Natur vorfindet, sondern eine durchaus einzige, eminente Einheit ist.

Wer durch die natürlichen Begriffe der Vernunft das Mysterium bestimmen und ausmessen will, muß es daher notwendig entstellen. Entweder hält er sich an die unendliche Kluft, die das Endliche vom Unendlichen trennt, beziehungsweise an die natürliche Selbständigkeit und Persönlichkeit, welche die vernünftige Natur mit sich bringt — und dann wird er sich keine Verbindung des Endlichen, beziehungsweise der menschlichen Natur, mit Gott denken können, durch welche jene Kluft überbrückt, die menschliche Natur zu einer Natur Gottes erhoben würde. Oder aber er ergreift mit dem Glauben die wunderbare Innigkeit der Verbindung, faßt sie aber alsdann unter den Begriff der Natureinheit, und drückt dann das Göttliche ebensosehr herab, als er das Menschliche erhebt. Keiner von beiden, weder der Nestorianer, noch der Eutychianer, erhebt sich zum wahren Begriffe der übernatürlichen eminenten Erhebung der menschlichen Natur ohne Erniedrigung der göttlichen. Der erstere schließt die Erhebung der niedern Natur aus, der andere die in der Erhebung der niedern fortdauernde, ja eben darin sich bewährende Erhabenheit der höhern Natur.

Um den Begriff des Mysteriums zu gewinnen, müssen wir uns also an der Hand der Offenbarung unendlich hoch über den Kreis unserer Vernunftbegriffe erheben, und in der menschlichen Natur eine Fähigkeit der Verbindung mit Gott und der Vervollkommnung durch Gott auffassen, welche unsere Vernunft nicht im entferntesten zu entdecken, oder auch nur zu ahnen vermag; und jene Verbindung und Vervollkommnung müssen wir uns dann vorstellen nicht nach Maßgabe der mit

Natureinheit verflochtenen oder auf ihr beruhenden hypostatischen Einheit, sondern als eine von allen Unvollkommenheiten der Natureinheit geläuterte, eminente, rein hypostatische Einheit.

Weil nur durch Analogie, durch Verklärung und Transformation aus dem natürlichen Begriffe der hypostatischen Einheit gebildet, und dazu auf einem Gebiete geltend gemacht, auf dem die Selbständigkeit und unermeßliche Entfernung der zu verbindenden Extreme jede andere Verbindung, als die des wechselseitigen Verkehrs, auszuschließen scheint, muß der Begriff der übernatürlichen Einheit Christi natürlich immer sehr dunkel sein, ungleich dunkler, als der der natürlichen Einheit, aus dem er gewonnen wird.

Denn auch der letztere ist in seiner Art schon dunkel und geheimnisvoll; gehört doch der richtige Begriff der Vereinigung zwischen Seele und Körper zu den tiefsten und schwierigsten Problemen der ganzen Philosophie. Wer nur wenig über die letztern nachgedacht, oder nur einen Blick in den Wirrwarr der philosophischen Anschauungen über dieselben geworfen, wird sich leicht davon überzeugen. Diejenigen, welche den Begriff durchaus klarlegen wollten, haben die wirkliche Einheit der Natur und der Hypostase zerstört, indem sie zwischen Seele und Leib, wie zwischen zwei selbständigen Substanzen, nur einen gewissen Wechselverkehr, eine Wechselwirkung und gegenseitige Harmonie annahmen. Diesen Philosophen kann man es daher auch nicht so übelnehmen, wenn sie, die hypostatische Einheit des Logos mit der Menschheit nach Analogie zwischen Seele und Leib erklärend, hier ebenfalls die Sache ganz begreiflich finden wollten. Wenn aber die Seele als wahre *forma* des Körpers mit ihm eine Natur, und somit auch eine Hypostase ausmacht, dann haben wir ein zwar streng begrifflich gefaßtes, aber eben darum in seinem Wesen unergründliches Wunder vor uns, dann müssen wir um so mehr die höhere Einheit in Christus für ein unergründliches Geheimnis halten.

Wie jedoch der Begriff der Einheit Christi notwendig an der Dunkelheit des Begriffes von der Einheit des Menschen partizipieren, und, je mehr er sich über denselben erhebt, an Dunkelheit zunehmen muß: so wird er andererseits doch desto mehr Licht, je schärfer wir ihn gegen den letztern abgrenzen, und je

entschiedener wir ihn von allen Unvollkommenheiten desselben entkleiden. Der Begriff der rein hypostatischen Einheit befindet sich hier in denselben Verhältnissen, wie bei der Trinität der des rein hypostatischen Unterschiedes. Wenn man ihn geltend macht, verschwinden von selbst alle Widersprüche, welche die Vernunft mit ihren natürlichen Begriffen in dem Dogma finden würde; sie verschwinden so sehr, daß die Gründe, auf welche sie sich stützen könnten, gerade zu ihrer Aufhebung beitragen. Zum Beispiel die unendliche Kluft zwischen dem Endlichen und Unendlichen steht der hypostatischen Einigung so wenig im Wege, daß dieselbe wesentlich ein unendliches Uebergewicht des einen Elementes über das andere voraussetzt, weil es sonst das andere sich nicht vollständig zu eigen machen könnte. Die natürliche Totalität einer vernünftigen Natur, welche jede Natureinheit mit einem höhern unmöglich macht, läßt, weil sie keine absolute ist, doch eine Beherrschung, auch eine unbedingte Beherrschung und Aneignung von seiten desjenigen zu, von dem sie ohnehin mit allem, was sie ist, durchaus abhängig ist, um so mehr, da diese Natur durch eine solche Aneignung nicht nur nichts verliert, sondern vielmehr unendlich hoch erhoben wird. Von seiten Gottes endlich involviert die rein hypostatische Einheit mit einer geschaffenen Natur so wenig eine Unvollkommenheit, daß sich vielmehr seine unendliche Vollkommenheit nirgendwo glänzender offenbart, als hier. Denn nur als der absolut Selbständige, der absolut Einfache, der absolut Unveränderliche kann Gott die geschaffene Natur so gewaltig an sich ziehen, so tief durchdringen, so unwandelbar in sich festhalten, daß er sie seine eigene nennen kann, ohne irgendwie an sie gebunden zu sein.

Zwar möchte es scheinen, als wenn der Sohn Gottes auch dann noch, wenn wir ihn als das *suppositum* oder die Hypostase der menschlichen Natur betrachten, erniedrigt und zu sammengesetzt würde. Aber wenn wir sagen, daß er sich der menschlichen Natur unterstelle, sich zum Träger derselben mache, wollen wir damit nicht ausdrücken, daß er dieselbe als etwas Höheres, Ergänzendes in sich aufnehme. Wir sagen vielmehr, daß er als der Höhere und unendlich Vollkommene das Niedrigere und in seiner ganzen Vollkommenheit aus ihm Entsprungene in einer ganz besonders vollkommenen, in der un-

umschränktesten Weise zu besitzen und zu beherrschen beginne. Die Aufnahme des Niederen in das Höhere, oder vielmehr das unbeschränkte Beherrschtsein des Niederen durch das Höhere, wodurch jenes das ausschließliche Eigentum des letzteren wird, das ist ja eben der Begriff der reinen hypostatischen Einheit. Die höhere Hypostase verliert dadurch so wenig von ihrer Erhabenheit, daß sie eben nur *durch ihre erhabene Dignität, durch ihre göttliche Persönlichkeit* zu einer solchen Herrschaft befähigt werden kann.

So vermögen wir bei der Inkarnation, wie bei der Trinität, wenn wir nur unsere Begriffe der Erhabenheit der Gegenstände akkomodieren und auf die Uebernatürlichkeit der letztern Rücksicht nehmen, oder vielmehr eben dadurch, daß wir unser Auge in die rechte Entfernung von seinem Gegenstande bringen, uns einen Begriff zu bilden, der, obgleich nur dämmerhaft und unvollkommen, dennoch alle Wolken verscheucht, die seinen Gegenstand entstellen oder verzerren könnten. Auch hier wird es wiederum wahr, daß die klare Erkenntnis der Dunkelheit, die unser Auge umgibt, den Gegenstand seiner Auffassung nur um so lichter und klarer hervortreten läßt.

b) Die Eigenschaften des Gottmenschen. Der Christus per excellentiam

§ 51.

Die Erhebung der menschlichen Natur zu einer Natur Gottes, die Einpflanzung derselben in eine göttliche Hypostase ist der Kerninhalt des übernatürlichen Mysteriums der Inkarnation. Aber außer dieser unendlich hohen Würde und Stellung, welche die menschliche Natur in Christus erhält, oder vielmehr infolge derselben, birgt das in der Menschheit Christi verborgene Mysterium noch andere übernatürliche, geheimnisvolle Dinge in seinem Schoße.

Obgleich nämlich die hypostatische Union der menschlichen Natur mit der Gottheit unendlich hoch über die Gnadeneinigung einer menschlichen Person mit Gott hinausragt und eine Verschmelzung der Gottheit mit der Menschheit zu einer Natur, die natürliche Vermittlung und Folge einer hypostatischen Union, wesentlich ausschließt: so würde man doch ihre

Kraft und Bedeutung nicht erschöpfen, wenn man übersähe, daß gerade kraft der hypostatischen Union der Menschheit mit der Gottheit, und wegen derselben, auch die Menschheit an der Natur der Gottheit partizipiert.

Das, womit Gott die Natur eines bloßen Menschen aus Gnade ausstatten und zieren kann, wenn er denselben zu seinem Kinde annimmt, darf in der menschlichen Natur dessen, der sein natürlicher Sohn ist, nicht fehlen. Die Menschheit des Sohnes Gottes kann nicht nur, sondern muß eben deshalb, weil sie Natur des Sohnes Gottes werden soll oder geworden ist, auch die Ausstattung und Beschaffenheit haben, welche Gott den Kindern seiner Gnade schenkt. Die in der Person des Sohnes mit der Gottheit hypostatisch in der höchsten denkbaren Einheit vereinigte Menschheit muß, wenn je eine andere, und in einem Maße, wie keine andere, an der Natur der Gottheit teilnehmen, von ihr durchdrungen, durchglüht und verklärt, durch sie belebt, ihr gleichförmig und ähnlich, in ihr Bild umgestaltet, mit einem Worte, die göttliche, *Gott angehörende* Menschheit muß *auch ihrer Beschaffenheit nach vergöttlicht* werden. Wäre es denkbar, daß Gott, während er den ersten Adam, der ihm so ferne stand, zu sich erhob, um ihm durch seinen Geist von seinem Leben mitzuteilen, dies nicht tun sollte bei der Menschheit, die seinem Sohne einverleibt, in der innigsten Weise mit der Quelle des göttlichen Lebens vereinigt ist, wie der Leib mit der Seele? Wäre es denkbar, daß Gott, während er den bloßen Menschen mit der Glut seiner Natur durchglühte, mit seiner Herrlichkeit bekleidete, mit seiner Süßigkeit durchduftete, alles dieses nicht bei der Menschheit tun sollte, die durch die innigste aller Vereinigungen in das Feuer der göttlichen Sonne eingetaucht, wie ein Wassertropfen in einem Strome Weines aufgegangen ist?

Nein; weil die Menschheit Christi in einer ganz besondern, einzigen, in der höchsten Weise mit Gott verbunden war, durfte ihr jene Vereinigung und jene Herrlichkeit, die der Natur bloßer Geschöpfe zuteil werden kann und zuteil geworden ist, nicht fehlen. Die hypostatische Union schließt das, was der Natur der bloßen Menschen zuteil geworden ist, nicht aus; sie schließt es vielmehr in sich, *sie verlangt, erfordert und bewirkt es.* Und daher besteht der Unterschied zwischen der übernatür-

lichen Beschaffenheit des ersten Adam und des zweiten gerade darin, daß der erste dieselbe nicht aus sich selbst, nicht durch die Kraft und die Rechte seiner Person, sondern aus reiner Gnade, der zweite hingegen sie aus sich, d. h. durch die Kraft und die Rechte seiner Person, somit von Natur besitzt. Der Abglanz der göttlichen Natur war beim ersten Adam bloß das aus freier Gnade von außen geschenkte Kleid eines Adoptivkindes Gottes — bei der Menschheit Christi hingegen bricht er aus der göttlichen Person hervor, welche dadurch die ihr von Natur innewohnende Würde und Kraft auch in ihrer Menschheit offenbart. Der Menschheit des ersten Adam floß das göttliche Leben aus einer von ihr getrennten, außer ihr liegenden Quelle zu; die Menschheit Christi empfängt es aus einer innigst mit ihr verbundenen Quelle, wie den Gliedern des Leibes vom Haupte, den Rebzweigen vom Weinstocke, dem sie verbunden sind, das Leben zugeführt wird.

Die Menschheit Christi war an sich, ihrer Substanz und Natur nach, der des ersten Adam gleich; insoweit waren in ihr keine größern Vorzüge eingeschlossen, als in der Natur des ersten Adam; alle Vorzüge, welche über diese hinauslagen, liegen auch über sie hinaus, sie sind für sie übernatürlich. Die Menschheit Christi war nicht durch ihre Natur heilig, frei von unordentlicher Begierlichkeit, von den Leiden und dem Tode; alle Vorzüge der Heiligkeit und der Integrität waren für sie eine von seiten Gottes hinzugefügte Zugabe. Aber weil sie in so außerordentlicher Weise mit Gott verbunden war, wurde kraft dieser Verbindung das Recht auf diese Vorzüge, und die Quelle, woraus sie entspringen, in sie selbst hineingelegt. Der Gottmensch hat *wesentlich* in sich das Recht und die Macht, seine Menschheit mit dem ganzen Reichtume der Heiligkeit und der Integrität, deren dieselbe überhaupt fähig ist, auszustatten. Ja, weil seine Würde die höchste ist, die es geben kann, und weil andererseits auch seine Menschheit notwendig in ihrer Ausstattung dieser höchsten Würde entsprechen muß, deshalb muß diese Ausstattung auch *ihrem Umfange und ihrem Reichtume* nach sich himmelweit von der Ausstattung aller bloßen Kreaturen unterscheiden. Und weil ferner die Menschheit Christi diesen Reichtum unmittelbar aus der ihr innewohnenden göttlichen Quelle schöpft, muß er so groß sein, daß er, wie ein gewaltiger Strom die abgeleiteten Bäch-

lein, die übernatürlichen Reichtümer aller Kreaturen zusammengenommen ohne Vergleich übertrifft, daß er, obgleich nicht absolut unendlich, doch auch durch das den bloßen Kreaturen zugeteilte Maß nicht gemessen werden kann, also *diesem gegenüber unendlich erscheint*, daß er mit einem Worte *die Fülle* der Gnade und aller übernatürlichen Gaben ist.

So sehr auch Christus wahrer Mensch ist, so wenig dürfen wir von seiner Person, als der Trägerin der Menschheit, und von dieser Menschheit selbst allzu menschlich denken. Alle Wunder und Geheimnisse, die man in der Menschheit Christi findet, sind nichts im Vergleiche mit der hypostatischen Union, und verstehen sich, diese einmal angenommen, von selbst. Schon beim ersten Menschen dürfen wir die Größe seiner Vorzüge nicht mit dem Maße seiner Natur messen, weil die Liebe Gottes gegen ihn reicher war, als seine Natur; um wieviel weniger dürfen wir uns bei Christus scheuen, von der unendlichen Würde und Macht seiner Person große und unbegreifliche Dinge für seine Menschheit zu erwarten!

Der erste Adam besaß, wie schon gesagt, alle Vorzüge der Heiligkeit und der Integrität nur durch eine außerordentliche Liebe und Freigebigkeit Gottes. Weil er durch bloße Gnade zur Kindschaft Gottes berufen wurde, wie auch wir, gab Gott ihm, wie uns, zunächst bloß die Würde seiner Kindschaft, mit der Befähigung, in dieser Würde für die Erlangung der Erbschaft zu arbeiten; er war mit Gott auf übernatürliche Weise vereinigt, ohne jedoch von vornherein zur Herrlichkeit der Kinder Gottes und zur Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht zugelassen zu werden. Weil durch Gnade berufen, sollte er eine Zeitlang auf einer Zwischenstufe, einem Uebergangspunkte zwischen der Stellung der Knechte Gottes und der seiner vollkommen wiedergeborenen Kinder verbleiben. Beim Gottmenschen ist eine solche Scheidung undenkbar. Er war Sohn Gottes von Natur; als Gott besaß er die göttliche Natur ganz und wesentlich, und deshalb hatte er von vornherein das Recht und die Macht, auch als Mensch und in seiner Menschheit die volle Kindschaft Gottes zu genießen, alle Güter derselben in seiner Menschheit aufzuhäufen, also nicht bloß diejenigen, welche wir im Stande der heiligmachenden Gnade empfangen, sondern auch die, welche wir in der Glorie erwarten. Die Teilnahme an der

göttlichen Natur war in seiner Menschheit nicht bloß Heiligkeit und Gnade, sie war von vornherein schon Herrlichkeit und Seligkeit. Das konnte nicht bloß, es mußte unbedingt so sein. Oder wie wäre es denkbar, daß der Sohn Gottes auch in seiner Menschheit nicht von Anfang in der innigsten und höchsten Vereinigung mit seinem Vater gestanden hätte, daß er erst allmählich diese Vereinigung gesteigert und vervollkommnet hätte? Das würde aber der Fall sein, wenn er nicht vom ersten Augenblicke an seinen Vater von Angesicht zu Angesicht geschaut und wie ein Fremder demselben fernegestanden hätte, und wenn er infolgedessen ihn auch nicht mit jener Liebe hätte umfangen können, in der die Seligen im Himmel gegen Gott entbrennen? Wie es keine innigere Einheit mit Gott gibt, als die hypostatische, persönliche Einheit, so kann es auch keine Art der Vereinigung mit Gott durch Erkenntnis und Liebe geben, die nicht von Anfang an im Gefolge der hypostatischen Einheit der Menschheit Christi mit dem Sohne Gottes stände. Durch die hypostatische Einheit befindet sich jene Menschheit seit ihrer Empfängnis im Schoße Gottes, in welchen die Kreaturen bloß allmählich und unvollkommen erhoben werden; und im Schoße Gottes muß sie dann auch das Angesicht Gottes schauen, und nicht mit einer verlangenden, ringenden Liebe, sondern mit einer besitzenden, genießenden Liebe Gott umfangen. Für die Menschheit Christi gibt es also in bezug auf die Vereinigung mit Gott keinen *status viae*, wie für uns; Christus steht von vornherein am Ziele des Weges, auf dem Gipfel der Höhe, zu der wir erst allmählich emporstreben, und durch die Gnade Gottes emporgehoben werden sollen; er ist *comprehensor*, wie die Theologen sagen; er ist nicht nur heilig, sondern auch im Besitze der göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit, er ist verklärt und selig.[165]

Damit hängt ein anderer, gleich erhabener Vorzug Christi und seiner Menschheit zusammen. Der erste Adam, und überhaupt jede Kreatur, steht nicht von Haus aus in einer unauflöslichen Verbindung mit Gott; selbst durch die Gnade allein werden die Kreaturen noch nicht darein erhoben. Die Gnade ist heiligmachend, ist göttliche Heiligkeit, und widerstrebt daher in dem Maße der schweren Sünde, daß sie mit ihr nicht in demselben Subjekte zusammen bestehen kann. Aber so lange sie noch nicht mit der unmittelbaren Anschauung Gottes verbun-

den, so lange sie noch nicht in das Licht der Herrlichkeit übergegangen ist, ergreift und durchdringt sie den menschlichen Willen nicht in dem Maße, daß er sich ihr nicht entziehen, fesselt sie den Menschen nicht so mächtig an Gott, daß er sich von demselben nicht losreißen könnte. Erst die himmlische Herrlichkeit vollendet auch die Heiligkeit; und so konnte der erste Adam, konnte jede Kreatur im Stande der Gnade trotz ihrer Heiligkeit sündigen.

Christus hingegen war von vornherein im Zustande der Herrlichkeit, und deshalb im Zustande der vollendeten Heiligkeit. Bei ihm war also auch die Sünde von vornherein unmöglich. Und sie mußte unmöglich sein schon deshalb, weil, wenn die Menschheit Christi gesündigt hätte, diese sündhafte Tat der göttlichen Person, der sie angehört, hätte zugeschrieben werden müssen. Da alle Handlungen der menschlichen Natur Christi unter der Leitung der göttlichen Person stehen, so wäre die Unsündlichkeit jener durch die hypostatische Union allein, wie begründet und postuliert, so auch in etwa erklärt und begriffen. Vollkommen wird sie jedoch erst dann erklärt und begriffen, wenn wir einsehen, daß nicht nur die göttliche Person in der von ihr angenommenen Menschheit jede Sünde verhindern muß, sondern daß auch infolge der hypostatischen Union die Menschheit selbst eine Beschaffenheit erhält und in einen Zustand versetzt wird, der wesentlich jeden Gedanken an die Möglichkeit der Sünde ausschließt und die Notwendigkeit eines unmittelbaren Eingreifens der göttlichen Person zur Verhinderung der Sünde gänzlich verschwinden macht. Denn wenn die Menschheit Christi die Anschauung Gottes genießt, ist sie schon dadurch der Möglichkeit, zu sündigen, entrückt; die Sünde kann gar nicht aufkommen, und so braucht sie auch nicht erst durch eine höhere, positive Einwirkung verhindert zu werden.

So war die Menschheit Christi, kraft der hypostatischen Union, mit Gott vereinigt, durch eine Vereinigung, die, der Art und dem Grade nach von vornherein höchst vollkommen, weder gesteigert noch aufgelöst werden konnte; oder was dasselbe ist, die Seele Christi war nach ihrer Gott zugewandten Seite in Zuständen der vollsten, übernatürlichen Heiligkeit, Herrlichkeit und Seligkeit, sie war der göttlichen Natur mit der ihr eigenen Heiligkeit, Herrlichkeit und Seligkeit im höchsten Maße, in

reichster Fülle teilhaft und bewährte sich eben dadurch als eine dem Sohne Gottes zugehörige und seiner würdigen Menschheit.

Wie stand es aber mit der Menschheit Christi nach ihrer niedern Seite in bezug auf den Leib und die niedern Kräfte der Seele, resp. auf die den Kreaturen zugewandte Seite der höhern Kräfte; kurz auf dem Gebiete, auf dem beim ersten Menschen die Gabe der Integrität wirkte?

Ohne Zweifel wohnte im Gottmenschen, wohnte in der mit dem Sohne Gottes vereinten Menschheit innerlich das Recht auf alle Güter der Integrität und die Macht, dieselben zu verwirklichen. Schon dadurch allein hatte der Gottmensch einen unermeßlichen Vorzug vor dem ersten Adam voraus, der diese Güter nicht aus Recht, sondern aus Gnade, nicht aus eigener Kraft, sondern durch äußern Einfluß besaß. Noch mehr. Der Gottmensch besaß in sich das Recht und die Kraft, von vornherein seine Menschheit nicht nur mit der vollsten Integrität zu schmücken, sondern dieselbe auch nach allen Seiten zu verherrlichen und zu beseligen, d. h. die übernatürliche Unsterblichkeit, Herrlichkeit und Seligkeit, welche die Verklärung durch göttliche Glut in dem höhern Teile seiner Seele ausgoß, über seine ganze Natur auszubreiten, und folglich von Anfang an bei seinem Eintritte in die Welt in derselben Herrlichkeit und Glorie zu erscheinen, in der er faktisch nach seiner Auferstehung eingegangen ist.

Die Integrität und die Glorie des Leibes stehen in einem ähnlichen Verhältnisse zueinander, wie die Gnade und die Glorie der Seele. Durch die Gnade in diesem Leben wird die Seele mit Gott in übernatürliche Harmonie gesetzt und somit vorbereitet, um durch die Verklärung mit der Herrlichkeit Gottes erfüllt zu werden. Ebenso wurde beim ersten Menschen der Leib durch die Integrität in die vollste Harmonie mit der Seele gesetzt, um dann dereinst von der Kraft und Herrlichkeit der Seele ganz durchdrungen und vollkommen vergeistigt zu werden. Beide Stadien fielen beim ersten Adam auseinander, weil beide für ihn übernatürlich waren, und Gott somit nach seinem Belieben die unvollkommene Gnade von der vollkommenen scheiden konnte. Beim zweiten Adam hingegen, der nicht irdisch, sondern von Natur himmlisch ist, konnten beide Stadien zusammenfallen. Wie Christus nicht erst durch die Heiligkeit zur Glorie der Seele

gelangte, so brauchte er auch nicht notwendig die Integrität als Uebergangsstufe zur Glorie des Leibes anzunehmen. Ja, natürlicher Weise *mußte* sich die Glorie der Seele über die ganze Natur ausbreiten, die ganze Natur durchdringen und verklären, und somit auch den Leib von vornherein in den Zustand der Verklärung versetzen. Wenn das nicht geschah, wenn Christus die göttliche Glut, in die seine Seele eingetaucht war, zurückhielt, daß sie nicht seine ganze Natur ergriff und verklärte, so ist das eben ein Wunder der erhabensten Art und ein neues großes Mysterium, dessen Bedeutung wir später erwägen werden. Es ist eine Selbstentäußerung, durch die Christus selbst sich eine Herrlichkeit, die er in Anspruch nehmen und in sich bewirken konnte, vorenthielt, die er nicht eigentlich entbehrte, weil er sie noch nicht haben konnte, die er vielmehr freiwillig sich versagte; eine Selbstentäußerung, die demnach ebensogut oder noch mehr von seiner Gewalt über die Herrlichkeit seines Leibes Zeugnis ablegte, als der wirkliche Besitz derselben.

In der Wirklichkeit hat Christus jedoch nicht nur nicht von vornherein seine ganze Natur verherrlicht, er hat ihr nicht einmal alle Gaben der Integrität, die dem ersten Adam zuteil geworden waren, effektiv zugeteilt, und dadurch seine Menschheit, während sie der Heiligkeit nach unendlich hoch über der des ersten Adam stand, der Integrität nach tief unter dieselbe gestellt. Doch diese geringere Vollkommenheit der Menschheit des zweiten Adam gegenüber der des ersten ist nur scheinbar. Das Wesen der Integrität, der innerste Gehalt derselben, war bei Christus ebenso vollkommen, oder viel mehr noch, als bei Adam. Denn worin besteht das Wesen der Integrität? Darin, daß die Natur überhaupt nicht leiden, nicht aufgelöst werden kann? Keineswegs; Adam konnte trotz der Integrität noch leiden, er konnte auch sterben. Die Unfähigkeit zum Leiden und Sterben gehört dem Zustand der Glorie des Leibes an, wie die Unfähigkeit, zu sündigen, dem Zustande der Glorie der Seele. Die Integrität Adams bestand vielmehr darin, daß durch eine besondere Fügung Gottes die niederen Kräfte Adams nicht ohne und gegen seinen Willen affiziert werden, folglich faktisch kein Leiden, namentlich aber der Tod, gegen seinen Willen eintreten konnte. Ist das aber nicht in weit höherem Grade bei Christus der Fall? Christus war nicht nur durch eine besondere

Gnade und Fügung Gottes, sondern durch sein eigenes Recht, seine eigene Macht in Stand gesetzt, jede Affektion seiner Natur, die seinem Willen nicht entsprach, zu verhindern, und so auch jedes Leiden und den Tod von sich fernzuhalten. Er litt und starb nicht, weil er mußte, weil er es nicht verhindern konnte, sondern weil er wollte; er hätte selbst dann das Leiden und den Tod verhindern können, wenn alle äußeren Ursachen, die ihrer Natur nach Leiden und Tod herbeiführen, auf ihn einstürmten, was Adam nach der wahrscheinlichern Ansicht der Theologen nicht gekonnt hätte. Er hatte also eigentlich das Wesen der Integrität, der Unversehrtheit und Unverletzlichkeit der Natur; er hatte sie dem Rechte und der Macht nach, und er hatte sie, weil aus eigenem Rechte und angeborener Macht, vollkommener als Adam; aber er machte von ihr, was das Leiden und den Tod anging, keinen Gebrauch, und zwar aus dem Grunde, weil er das Leiden und den Tod als ein erhabenes Gut wollen und lieben konnte, weil er sich eben im Leiden und im Tode ebensosehr als wahrer Sohn Gottes zeigen konnte und wollte, wie in der Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit.

In einem andern Punkte aber mußte er notwendig seine absolute Herrschaft über seine Natur auch zur absoluten Geltung bringen. Wenn er auf die Freiheit vom Leiden und vom Tode verzichten mochte, so konnte er doch keineswegs in sich Neigungen und Begierden aufkommen lassen, welche der absoluten Heiligkeit und der Würde seiner Person und seiner menschlichen Natur widersprachen. Er konnte nicht gestatten, daß sich unordentliche Begierden nach sündhaften Dingen regten, oder daß die sinnliche Begierde überhaupt dem Urteile des Geistes entgegenstrebte oder auch nur zuvorkäme; und hierin sehen wir wiederum einen großen, wunderbaren Vorzug der Integrität des zweiten Adam vor der des ersten Adam. Adam hatte zwar auch die vollkommene Herrschaft des Willens über alle Neigungen und Begierden, eine Herrschaft, die er nicht aufgeben *sollte*, aber doch faktisch aufgeben *konnte*, weil dieselbe ihm nicht natürlich, sowie an die Fortdauer seines guten Willens gebunden war. Christus hingegen hat diese Herrschaft notwendig aus sich durch seine persönliche Würde und Kraft; überdies ist sein Wille unwandelbar heilig, so heilig, daß er keiner ihm widerstrebenden Neigung, die er zu unterdrücken oder vielmehr zu verhindern

vermag, je Raum geben kann. Folglich ist in diesem Punkte Christus ohne Vergleich unversehrter, unverletzlicher, besitzt eine ungleich höhere Integrität als Adam, nicht nur virtuell, sondern auch formell.

Noch großartiger aber, wenn wir so sagen dürfen, offenbart sich die in der Menschheit Christi wohnende Würde und Kraft der Gottheit in einer andern Weise. Nicht nur empfindet diese Menschheit in sich selbst die Wirkungen der in ihr wohnenden Würde und Kraft der göttlichen Person; durch die hypostatische Verbindung mit derselben wird sie auch berufen, an der Wirksamkeit derselben teilzunehmen; sie wird in ihren eigenen Tätigkeiten das *instrumentum coniunctum* dieser göttlichen Person, diese Tätigkeiten selbst erhalten dadurch eine unendliche Würde und Kraft, mit einem Worte einen unendlichen *valor*.

Durch die Teilnahme an der göttlichen Natur erlangte schon der erste Adam eine gewissermaßen unendliche Kraft, unendlich, weil unermeßlich hoch über alle natürliche Kraft erhaben, unendlich abermals, weil er dadurch zur Erkenntnis und Liebe des unendlichen Gottes befähigt wurde. Aber die Unendlichkeit dieser Kraft war bei ihm bloß eine relative, auf seine eigene Entwicklung beschränkte. Nicht konnte er durch diese Kraft nach außen wirken, wie Gott, nicht konnte er durch dieselbe alle Güter Gottes schlechthin verdienen, als nur für sich selbst nach dem Maße der ihm zugedachten Gnade.

Die Menschheit des Gottmenschen hingegen wirkt auf Grund der in ihr wohnenden Fülle der Gottheit, nicht bloß auf Grund einer Teilnahme an der göttlichen Natur. Ihre Tätigkeit ist daher, obgleich in sich endlich, dennoch, weil von der Würde einer unendlichen Person getragen, von unendlicher Würde, von unendlichem Werte. Durch sie kann daher Gott unendlich geehrt, seiner beleidigten Majestät eine adäquate Genugtuung dargebracht, durch sie können ferner alle Güter Gottes, kann der Besitz Gottes selbst nicht bloß für den Gottmenschen in seiner Person, sondern überhaupt auch für alle übrigen Personen erkauft und verdient werden.

Durch dieselbe Fülle der Gottheit und ihrer Kraft vermag die Menschheit Christi nicht nur in sich selbst sich auf übernatürliche Weise zu betätigen, sondern auch nach außen an allen Geschöpfen vieles zu bewirken, was an sich nur die unendliche

Kraft Gottes bewirken kann, und so auch andern dasselbe übernatürliche Leben mitteilen, welches sie selbst besitzt.

Kurz, kraft der hypostatischen Union vermag die Menschheit Christi namentlich ihre eigenen übernatürlichen Vorzüge auch für andere ohne Zahl zu erwerben und in ihnen zu bewirken. Die ihr zur Ausstattung gegebene Gnade ist eine überfließende, fruchtbare, sich selbst mitteilende Gnade, was bei Adam nicht der Fall war. Adam konnte bloß als Ausgangspunkt dienen, von wo der Hl. Geist die ihm verliehene Gnade auf andere übertrug. Der Gottmensch hingegen ist in seiner Menschheit im eigentlichen Sinne ein quellenhaftes Prinzip der Gnade.

So unterscheiden wir in der Menschheit Christi ein dreifaches übernatürliches Mysterium, eine dreifache *Erhebung* derselben über ihre eigene Natur und Erfüllung mit der göttlichen Natur, eine dreifache *Vergöttlichung* und *Heiligung* derselben, so zwar, daß das erste der Grund der beiden andern Mysterien ist: zuerst die hypostatische Einigung mit der Person des Logos, wodurch jene Menschheit vergöttlicht wird als eine Gott angehörige Natur — alsdann die aus dieser Einigung entspringende und in derselben wurzelnde Verklärung und Verähnlichung derselben mit Gott durch die Gnade und Glorie, worin sie die Beschaffenheit der göttlichen Natur partizipiert — und endlich das Verhältnis derselben zum Logos, kraft dessen sie als Werkzeug desselben in seiner übernatürlichen Wirksamkeit auftritt. Alles das überragt unendlich alle unsere Begriffe von dem Inhalte der menschlichen Natur, ja überhaupt alle Grenzen unseres natürlichen Vorstellungsvermögens.

Alle drei Mysterien aber lassen sich zusammenfassen unter den Begriff der Salbung, wodurch im Gottmenschen der Mensch zum *Christus* wird. Der gesalbte Mensch, oder vielmehr die gesalbte Menschheit ist für uns kein Mysterium; sie ist etwas Natürliches; aber die Salbung, welche über sie und in sie ausgegossen worden, ist ein Mysterium, unendlich größer, als diejenige, mit welcher die Engel und die Heiligen in der Gnade des Hl. Geistes gesalbt werden.

Denn die Salbe ist hier nichts anderes, als die ganze Fülle der Gottheit des Logos, welche substanziell der Menschheit beigemischt wird und leibhaftig in ihr wohnt, welche dieselbe mit ihrem Dufte und ihrer belebenden Kraft so durchdringt und

durchwürzt, daß sie durch dieselbe auch auf andere wirken und auch diese mit ihrer Kraft und ihrem Dufte erfüllen kann. Wenn die Väter sagen, Christus sei durch den Hl. Geist gesalbt, so heißt das nur, daß der Hl. Geist eben in dem Logos, von dem er ausgeht, in die Menschheit Christi herabgestiegen sei, und als der Ausfluß oder der Duft der Salbe, welche der Logos selber ist, die Menschheit desselben salbe und durchwürze.[166] Als bewirkendes Prinzip der Salbung Christi kann eigentlich nur Gott der Vater angesehen werden, weil er allein dem Sohne die göttliche Würde und Natur mitteilt, wodurch die in seine Person aufgenommene Menschheit formell gesalbt wird. Wie diese Salbung die Menschheit mit der Fülle der Gottheit erfüllt, so erhebt sie dieselbe auch zur höchsten denkbaren Würde, setzt sie auf Gottes eigenen Thron, wo sie, von einer göttlichen Person getragen, anbetungswürdig wird, wie Gott selbst.

Das ist die göttliche Salbung, die, aus dem Urquell der Gottheit in die Kreatur herabfließend, und die Kreatur in Gott versenkend, nicht bloß einen vergöttlichten Menschen, sondern den wahren Gottmenschen macht. Das ist das *Mysterium des Christus per exellentiam,* der nicht bloß durch göttliche Deputation zur Ausübung eines Amtes, nicht einmal durch Ausgießung des Hl. Geistes in seiner vergöttlichenden Gnade, sondern durch die persönliche Einheit mit dem Prinzipe des Hl. Geistes gesalbt wird, und darum auch nicht nur als Stellvertreter oder Mitgenosse Gottes göttlich genannt wird, sondern wahrer Sohn Gottes und wahrer Gott *ist.*

Der „Christus" und der „Gottmensch" bedeuten daher eins und dasselbe. Beide Namen drücken, nur in verschiedener Form, der eine bildlich, der andere ohne Bild, das in der Person Jesu liegende, erhabene, unbegreifliche Mysterium des Gottmenschen aus.[167] Der Name Jesus bezeichnet die Person zunächst nur nach der Funktion, welche dieselbe zugunsten der Menschen hier auf Erden üben sollte, nicht nach ihrem innern Wesen und ihrer Konstitution; letztere deutet er nur indirekt an, insofern die Funktion des Erlösers die gottmenschliche Konstitution ihres Trägers voraussetzt. Das mystische Wesen der Person an sich liegt unmittelbar in dem Namen Christus, von dem aus alsdann auch die Bedeutung und die Tragweite der Funktion, die der Christus als Jesus auszuüben berufen ist, in ihrem mystischen

Charakter verstanden wird. Und so redet denn auch der Apostel von dem „*Mysterium Christi*“,[168] in das er eingeweiht worden, und von den „*unschätzbaren Reichtümern Christi*“,[169] die er den Völkern verkünde, Reichtümer, deren unschätzbare Größe eben in der wunderbaren Salbung Christi beschlossen liegt, welche in Christus mit der Fülle der Gottheit ausgegossen sind, und von da auf alle diejenigen sich verbreiten, die durch Verbindung mit dem Christus selbst Christen (*Christi*) und ein Christus mit ihm werden. Doch auf die Bedeutung, welche die durch den Namen Christus ausgedrückte Idee für die Stellung und den Einfluß der Person Christi auf das Universum hat, werden wir später zurückkommen.

II. DIE ERKENNTNIS DER WIRKLICHKEIT DES GOTTMENSCHEN LIEGT EBENFALLS ÜBER DIE VERNUNFT HINAUS

a) Sie ist nicht erkennbar aus der blossen äussern Erscheinung des Gottmenschen

§ 52.

Wenn die Salbung, die Erhebung und Verklärung, welche den Träger der Menschheit Jesu zum Christus im erhabensten Sinne macht, etwas so Erhabenes ist, daß wir sie mit den natürlichen Begriffen unserer Vernunft gar nicht erfassen, und nur durch eine Hebung und Verklärung unserer natürlichen Vorstellungen sie uns einigermaßen verdeutlichen können, versteht es sich schon fast von selbst, daß auch die Wirklichkeit derselben unserer Vernunft ohne förmliche göttliche Offenbarung und den Glauben an dieselbe unzugänglich ist und somit die zweite Bedingung des theologischen Mysteriums hier erfüllt wird.

Aber die Wichtigkeit der Sache erheischt es, daß wir diesen Punkt ebenfalls näher erörtern.

Auf doppelte Weise können wir mit der Vernunft uns von der Wirklichkeit einer Sache überzeugen, *a posteriori*, durch die Erscheinung der Sache in sich selbst oder in ihren Wirkungen, aus welchen wir auf dieselbe zurückschließen, und *a priori*, aus ihren Ursachen, namentlich aus der Endursache, der *causa finalis*, aus den bestehenden Zwecken, welche die Verwirklichung einer Sache erheischen und so die Wirklichkeit derselben in sich schließen. Weder in der einen, noch in der andern Weise läßt

sich die Wirklichkeit des Mysteriums Christi durch die Vernunft erkennen. Diese Indemonstrabilität beruht mit der bereits erklärten Unbegreiflichkeit auf demselben objektiven Grunde, auf der objektiven Uebernatürlichkeit des Gegenstandes, und ist daher auch mit der Unbegreiflichkeit so innig verbunden, daß eine ohne die andere nicht bestehen könnte.

Wenn ich nämlich mit der Vernunft, *a posteriori*, die Wirklichkeit des Gottmenschen als solchen erkennen könnte, so müßte er als solcher in sich selbst oder in seinen Wirkungen sichtbar hervortreten; alsdann könnte und müßte ich mir aber auch mit der Vernunft allein einen Begriff von dem bilden, dessen Wirklichkeit ich erschaue; es wäre folglich nicht mehr wahr, daß der Begriff des Gottmenschen über alle diejenigen hinausliegt, welche ich aus den der Vernunft vorliegenden Objekten bilden kann. Auf ähnliche Weise müßte der Zweck, durch den ich mit der Notwendigkeit die Wirklichkeit der Inkarnation erkännte, mir zugleich den Begriff derselben an die Hand geben.

Wir werden jedoch nachweisen, daß der übernatürliche Charakter des Gottmenschen beide Arten der Demonstration ausschließt, und die Erkenntnis der Wirklichkeit Christi wesentlich auf göttlicher Offenbarung beruht.

Wir beginnen mit der Unsichtbarkeit des Gottmenschen.

Der Mensch, oder vielmehr die menschliche Natur, war zwar an ihm sichtbar für das natürliche Auge der Menschen; aber die göttliche Würde und Persönlichkeit dieses Menschensohnes, die hypostatische Vereinigung seiner menschlichen Natur mit der Person des Sohnes Gottes, die in ihm wohnende Fülle des göttlichen Wesens und der ihr entströmende Reichtum göttlicher Herrlichkeit und Heiligkeit, war für jedes irdische Auge, für jede kreatürliche Vernunft verborgen. Die in ihrer natürlichen Konstitution sichtbare Menschheit Christi war nach den in und durch die hypostatische Union ihr innewohnenden übernatürlichen Vorzügen aufgenommen in das unzugängliche Licht der Gottheit, in dessen Schoße sie ruhte, von dessen Herrlichkeit sie erfüllt war. Wir sagen daher auch nicht, daß die Menschheit Christi an sich ein Mysterium gewesen; sie war sichtbar, sie trug das Mysterium *in sich*, und bedeckte es gerade durch ihre natürliche Sichtbarkeit; denn indem Christus äußerlich befunden wurde, wie andere Menschen, konnte man am allerwenigsten er-

raten, daß er innerlich mehr war, unendlich mehr war, als bloßer Mensch.

Man wird vielleicht denken, die Wunder, die Christus nach außen hin getan, oder die er an sich selbst vollzog, wie bei der Verklärung auf dem Tabor oder bei seiner Auferstehung, hätten sein höheres göttliches Wesen offenbart, wie ja auch Christus selbst den Juden gegenüber sich auf seine Wunder beruft, damit sie erkännten, daß er der Sohn Gottes sei. — Aber die Wunder Christi bewiesen an sich bloß, daß Gott auf übernatürliche Weise durch ihn wirkte, daß also auch Gott irgendwie in besonderer Weise in ihm und mit ihm war: sie beweisen an sich nicht, daß er selbst in seiner Person Gott war, und daß Gott der Vater in ihm und mit ihm war, als mit seinem natürlichen Sohne. Auch andere Menschen, bloße Menschen, haben ja Wunder getan, und der Heiland selbst sagte, daß seine Gläubigen noch größere Wunder tun würden, als er. Selbst diejenigen Wunder, die sichtbarer Weise an Christus selbst geschahen, wie die Verklärung und Auferstehung, sind teilweise an andern Menschen geschehen, und werden in der Zukunft an allen Auserwählten geschehen. Beide Arten von Wundern lassen also an sich nicht auf die Gottheit Christi schließen; das würde bloß dann der Fall sein, wenn wir auch wahrnehmen könnten, daß Christus diese Wunder aus eigener, nicht aus entlehnter Machtvollkommenheit getan. Das aber vermögen wir nicht, da wir bei diesen Wundern bloß die Wirkung, nicht die Art und Weise, wie sie herbeigeführt wird, wahrnehmen.

Die Wunder an sich offenbaren uns also nicht die Gottheit Christi, oder den Gottmenschen als solchen. Sie offenbaren nur, daß Gott überhaupt in besonderer Weise mit diesem Menschen ist, daß er ihn auf ganz besondere Weise auszeichnen, verherrlichen, und als seinen Gesandten beglaubigen will. Sie beglaubigen daher auch namentlich die Worte Christi, wodurch er seine Verbindung mit Gott als die des natürlichen Sohnes mit dem Vater bezeichnet und feierlich erklärt, daß er die wunderbaren Werke aus eigener göttlicher Machtvollkommenheit tue. Nicht durch die Wunder allein, sondern durch das vermittelst der Wunder beglaubigte, aus dem Munde Christi als eines Gottgesandten hervorgehende Wort wird uns dessen göttliche Würde

offenbart, und nur im Glauben an dieses göttliche Wort können wir dieselbe erfassen.

Was wir von den physischen Wundern sagen, gilt ebenso von den moralischen Wundern, die sich in Christus sichtbar darstellen, von der Majestät seines ganzen Benehmens, von den Akten überirdischer Liebe und Hingebung, von der Gewalt, womit er die Herzen an sich zog, abgesehen davon, daß der Eindruck, den er auf die Menschen machte, und wodurch er sich ihnen als Sohn Gottes darstellte, nicht so sehr der äußern Erscheinung an sich, als der innerlich wirkenden Gnade zuzuschreiben ist. Nicht Fleisch und Blut, nicht das natürliche Auge war es, was die Apostel im Menschensohne den Sohn des lebendigen Gottes erkennen ließ, sondern der himmlische Vater offenbarte es ihnen durch seine erleuchtende Gnade und das Wort seines Sohnes.

Die Gottheit Christi bleibt also, so sehr sie auch in einzelnen Blitzstrahlen aus der sie verhüllenden Wolke hervorleuchtet, immer in ihrer von der Vernunft unerreichbaren Verborgenheit, bleibt immer ein wahres Mysterium.

b) Die objektive Motivierung der Inkarnation liegt ebenfalls nicht auf dem Gebiete der Vernunft und ist darum in den mystischen Regionen des Glaubens zu suchen

§ 53.

Wenn wir aber den Gottmenschen als solchen mit der natürlichen Vernunft weder in seinem Wesen begreifen, noch aus seiner äußeren Erscheinung zu erschließen vermögen, könnten wir dann nicht vielleicht sein Wesen und sein Dasein im allgemeinen mit der bloßen natürlichen Vernunft erschließen, als das Dasein eines zur Vollendung, resp. zur Wiederherstellung der natürlichen Weltordnung oder des Menschengeschlechtes notwendigen Wesens? Mit andern Worten: ist es dann vielleicht möglich, aus den Zwecken, welche die Inkarnation in der Welt erfüllen soll, aus den Motiven, welche ihre Verwirklichung bestimmen, *ihre Wirklichkeit zu beweisen, oder auch nur dieselbe zu erklären und Rechenschaft von ihr zu geben?* Die letztere Frage verbinden wir mit der erstern, weil sie sich zum Teil durch dieselben Prinzipien lösen läßt, und der gemäßigte Rationalismus bei der Inkarnation wie bei anderen Tatsachen die Wirk-

lichkeit nicht so sehr *a priori* beweisen, als vielmehr aus ihren Gründen begreifen will.

Auch das nicht, und zwar deshalb, weil dieselbe Erhabenheit des Inhaltes, welche die Unbegreiflichkeit unseres Mysteriums und Unsichtbarkeit seiner Wirklichkeit *a posteriori* begründet, es in jeder Beziehung über die Sphäre der bloßen natürlichen Vernunft hinausrückt, und es nicht zulassen kann, daß das Motiv für die Wirklichkeit seines Inhaltes auf einem so niedrigen Gebiete liege. Wer das Gegenteil prätendiert, zieht das Mysterium von seiner Höhe herab, und wird nicht imstande sein durch seine Vernunftschlüsse es wieder darauf zu erheben.

Wenn man konsequent verfährt, wird man, aus reinen Vernunftwahrheiten schließend, von reinen Vernunftideen ausgehend, niemals auch nur zur Idee, geschweige denn durch sie zur Wirklichkeit der Inkarnation gelangen, und an die Stelle des von der Offenbarung uns vorgestellten Ideals ein Zerrbild setzen, welches nichts mit demselben gemein hat.

Es ist fast ganz gleichgültig, ob man hier, von der historischen Kenntnis der Inkarnation abstrahierend, ihre Idee finden, oder diese Kenntnis voraussetzend, die Idee nach ihrer Berechtigung und Notwendigkeit von rein philosophischem Standpunkte aus motivieren will, wie das Frohschammer nach den allgemeinen Grundsätzen seiner Glaubensphilosophie, so wie die Güntherianer prätendiert haben. Auch so verrückt man den Standpunkt, den die Vernunft der Erhabenheit des Objektes gegenüber einnehmen muß, und zwängt dasselbe in ein so enges System hinein, daß die Größe seines Inhaltes, weil nicht hineinpassend, notwendig beeinträchtigt werden muß.

Damit die natürliche Vernunft auf diesem Wege die Inkarnation beweisen könnte, müßte sie einen auf ihrem Gebiete liegenden Zweck erkennen, der nicht anders, als durch die Inkarnation erreicht werden könnte, zu dessen Verwirklichung die Inkarnation schlechthin notwendig wäre. Daß sie das nicht vermag, ist leicht nachzuweisen. Wir gehen aber noch weiter und behaupten, auf dem Gebiete der Vernunft gebe es auch kein Gut, welches der Inkarnation nur würdig wäre, dessen Erreichung dieselbe, wenn nicht als notwendig, so doch als *konvenient* darstellte, mit Rücksicht auf welches sich von ihrer Wirklichkeit wenigstens befriedigende Rechenschaft geben ließe. Wohl gibt

es auch natürliche Güter, die durch die Inkarnation vermittelt werden können (z. B. eine größere Klarheit und Sicherheit in der natürlichen Erkenntnis Gottes) und wegen deren die Inkarnation *unserer Natur convenient* erscheint — aber keine, die der Inkarnation wert und *würdig* wären, durch ihren innern hohen Wert ein so großes Werk aufwiegen und die Ausführung desselben auch für *Gott konvenient* und vor seinen Augen, welche die Zwecke nach ihrem wahren Werte schätzen, als gerechtfertigt erscheinen ließen. Denn nicht jede gute Wirkung einer Sache ist derart, daß dadurch die Existenz und das Wesen derselben motiviert sein könnte. Diese doppelte Konvenienz muß man wohl unterscheiden. Nur die letztere kann hier in Betracht kommen, und von ihr behaupten wir ebenso, wie von der Notwendigkeit, daß die Vernunft von ihrem Standpunkte aus sie nicht erkennen könne.

In der Tat: stellen wir uns einmal auf den Standpunkt der rein natürlichen Vernunft ohne alle dem Glauben entlehnten Voraussetzungen. Nehmen wir auch die Vernunft in der Ausbildung, die sie an der Hand der Offenbarung gewonnen, und mit all dem Material, welches ihr auf natürlichem, historischem Wege vermittelt werden kann. Aber fixieren wir auch das Gebiet, auf dem allein sie sich bewegen kann. Es beschränkt sich auf die natürliche Ordnung der sichtbaren Geschöpfe, auf deren Natur und deren natürliches Ziel, sowie auf alles dasjenige, was zur Erreichung dieses Zieles von Gott in notwendiger oder in natürlich wahrnehmbarer Weise angeordnet worden oder auf eine wahrnehmbare Weise in die Bewegung nach diesem Ziele störend eingreift.

Wenn also die Idee der Inkarnation von der bloßen Vernunft gewonnen, und die Notwendigkeit, oder auch nur die Konvenienz derselben im eben erklärten Sinne nachgewiesen werden sollte, könnte das nur dadurch geschehen, daß man nachwiese, ohne die Inkarnation könne der Mensch entweder absolut nicht seine natürliche Bestimmung erreichen, oder wenigstens nicht die durch seine Schuld, durch die Sünde nämlich, eingetretene Störung der natürlichen Ordnung aufheben.[170]

Aber wie sollte der Mensch ohne die Inkarnation des Sohnes Gottes nicht seine *natürliche Bestimmung* erreichen können? Ja, wie läßt die natürliche Bestimmung des Menschen die Inkar-

nation auch nur angemessen erscheinen? Sehen wir von einer eingetretenen Sündenschuld ab, so ist der Anspruch des Menschen auf alle zu seiner natürlichen Seligkeit notwendigen Güter hinreichend durch seine Natur und die natürliche Vorsehung Gottes begründet. In seiner Natur trägt er ferner die Prinzipien seines geistigen und moralischen Lebens; und wenn er auch zur Entwicklung derselben noch besonderer äußerer und innerer Hilfe Gottes bedarf, innerlich zur Anregung und Stärkung seiner Kräfte, äußerlich durch Erziehung und Lehre, so liegt auch das im Gange der natürlichen Vorsehung Gottes. An eine Menschwerdung Gottes zu dem Ende muß nicht nur nicht, kann nicht einmal gedacht werden. In welchem Verhältnisse stünde dieses größte übernatürliche Wunder der göttlichen Macht und Liebe zu seinem Zwecke, wenn derselbe nichts enthielte, was nicht schon anderwärts durch die Natur der Geschöpfe und deren natürliches Verhältnis zu Gott hinlänglich begründet ist? Wozu der persönliche Eintritt des Sohnes Gottes in die menschliche Natur, wenn er die Menschheit auf ihrer natürlichen Rangstufe, in ihrem natürlichen Lebenskreise belassen und fördern soll, worin sie ohnehin sich schon bewegt? Ja, gesetzt auch, zur vollkommenen moralischen Erziehung des natürlichen Menschen sei eine positive Offenbarung Gottes notwendig — was nur in einem gewissen relativen Sinne wahr ist, sofern sich Gott anderer Mittel nicht bedienen will —, auch dann würde die Inkarnation noch in keiner Weise motiviert sein; denn, wie Gott im Alten Bunde zu seinem Volke nur durch seine Diener gesprochen hat, so würde er jene Offenbarung überhaupt durch seine Diener ausführen können, ohne seinen eingeborenen Sohn zu senden. Die persönliche Sendung seines Sohnes hat nur dann einen Sinn, wenn Gott uns nicht mehr als seine Knechte und Diener behandeln, wenn er mit der größten Herablassung, in der zärtlichsten Vertraulichkeit zu uns als seinen Freunden und Kindern sprechen, uns zur Würde seiner Freunde und Kinder erheben will. Noch viel weniger aber konnte es notwendig oder angemessen sein, uns im natürlichen Verhältnisse zu Gott den eingeborenen Sohn Gottes als Tugendmuster und Beispiel zu geben. Es wäre das nicht anders, als wenn den Knechten eines Königs der königliche Prinz als Beispiel und Tugendmuster aufgestellt würde, damit sie ihre Knechtespflichten und -sitten von dem-

selben lernen möchten. Nein, nur dann kann der Sohn Gottes als Vorbild und Beispiel zu den Menschen gesandt werden, wenn dieselben nicht mehr als Knechte Gott dienen, sondern als wahre Kinder Gottes göttliche Sitten annehmen und vollkommen werden sollen, wie ihr himmlischer Vater vollkommen ist.

Ueberhaupt, wenn der Mensch in seiner natürlichen Würde und Stellung bleiben und durch die Inkarnation keine höhere erhalten — wenn er bloß sein natürliches Leben entwickeln, nicht in eine höhere übernatürliche Lebensregion verpflanzt werden — wenn er endlich bloß die ihm von Natur bestimmte Vollkommenheit und Seligkeit erreichen, nicht zu einer ungleich erhabenern berufen werden soll: ist auch nicht der entfernteste Anlaß, geschweige denn die Notwendigkeit gegeben, an die Inkarnation des Sohnes Gottes zu denken und sich zu ihrer Idee zu erheben.

Wenn man daher sich auf den Standpunkt der bloßen Vernunft stellt, wie es die Rationalisten tun, muß man es nicht bloß für ganz erklärlich, sondern für notwendig und natürlich halten, daß dieselben nicht einsehen wollen, wie und warum die Inkarnation sollte stattfinden können, und, weil sie das nicht einsehen, das Dogma von derselben für unvernünftig, unzulässig erachten. Und diejenigen, seien es Theologen oder Philosophen, welche die Menschwerdung, wie sie das Christentum vorgelegt, als Tatsache annehmen, aber das Wesen derselben konsequent nach natürlichen Zwecken bemessen, werden sich nicht zur Höhe des Dogmas erheben; sie werden es zerklären und verwässern; sie werden aus dem Gottmenschen einen Gott besonders nahestehenden, von Gott bevorzugten und gesandten Menschen machen, der nicht in realer Einheit der Person, sondern nur durch besonders innige moralische Verhältnisse mit Gott verbunden ist. Wir werden das gleich noch näher sehen.

Um das Dogma in seinem wahren Wesen festzuhalten und sich zu seiner Höhe hinaufzuschwingen, haben daher andere, an ihrer Spitze Malebranche, einen höhern Weg einschlagen zu müssen geglaubt. Sie beziehen die Menschwerdung nicht auf die natürliche Entwicklung, Vollkommenheit und Seligkeit der Kreatur, sondern auf die *Verherrlichung*, welche Gott von seinen Kreaturen fordern und empfangen müsse. Die Verherrlichung, sagen sie, welche Gott in der Kreatur suchen und finden muß, kann nur dann vollkommen und seiner Würde entsprechend

sein, wenn sie eine unendliche ist. Eine unendliche Verherrlichung aber kann Gott nur durch die Inkarnation erhalten; sie kann nur dann stattfinden, wenn eine geschaffene Natur, mit der Würde einer göttlichen Person bekleidet, selbst anbetungswürdig wird, um Gott eine seiner Würde adäquate Huldigung darzubringen.

Ohne Zweifel kann Gott nur durch die Inkarnation eine unendliche Verherrlichung seiner selbst von seiten der Kreatur erzielen, und in der Wirklichkeit war diese Verherrlichung auch das Hauptziel der Inkarnation. Aber dieselbe ist offenbar auch eine absolut übernatürliche. Sie ist übernatürlich schon insofern, als keine geschaffene Natur, ja auch nicht die Gesamtheit der geschaffenen Naturen sie erschwingen kann, und darum ist sie wiederum übernatürlich, insofern keine geschaffene Natur von Haus aus, kraft ihrer Natur, Gott dieselbe schuldet. Oder wie könnte Gott von der Natur als solcher etwas verlangen, was sie nicht zu leisten vermag? Wegen dieser Uebernatürlichkeit aber muß jene Verherrlichung auch für die Erkenntnis der bloßen Kreatur ein absolutes Mysterium bleiben. Wir sehen zwar mit unserer Vernunft ein, daß die Ehre, welche wir durch unsere Natur Gott geben, unendlich weit hinter seiner Herrlichkeit zurückbleibt. Aber wir sehen auch ein, daß Gott nicht mehr von uns zu verlangen braucht, als wir leisten können. Im Gegenteil sehen wir nicht ein, wie Gott eine seiner Größe gleichkommende Ehre von außen zuteil werden möge. Nur dann würden wir das begreifen, wenn wir mit unserer Vernunft die Möglichkeit der Inkarnation begreifen könnten. Aber dieses Werk ist so erhaben, so groß und göttlich, daß wir seine Möglichkeit selbst jetzt, nachdem sie uns offenbart worden, nicht zu durchdringen vermögen. Und diese Verherrlichung Gottes wäre eben nicht so erhaben und göttlich, wäre nicht unendlich, wenn sie mit unserer niedrigen, endlichen Vernunft auch nur geahnt, geschweige denn begriffen werden könnte. Was aber die Notwendigkeit derselben betrifft, so braucht Gott, wie überhaupt keine äußere Verherrlichung, so auch, wenn er eine solche will, nicht den höchsten Grad derselben zu erzielen; für die Kreatur ist die unendliche Verherrlichung Gottes mehr eine überaus gnädige, wundervolle Berufung und Erhebung, als die Abtragung einer ihr von Natur anhaftenden Schuld.

Wer also auf diesem Wege durch die bloße Vernunft die Idee der Inkarnation finden und die Wirklichkeit derselben nachweisen will, täuscht sich selbst; er erkennt die Kongruenz des nach der Offenbarung in die Kreatur gelegten Mysteriums mit der Natur und glaubt aus der Natur des Geschöpfes zu schließen, was Gott über die Natur hinaus in wunderbarer, gnadenvoller Herablassung in derselben niedergelegt und verborgen hat.

Doch gewöhnlich wird die Inkarnation vom Standpunkte der natürlichen Vernunft auf dem zweiten oben angedeuteten Wege motiviert und erschlossen, indem man dieselbe nicht zur natürlichen Vollendung der reinen, unversehrten Natur als naturnotwendiges *Komplement*, sondern zur Wiederherstellung der durch ihre Schuld befleckten, in ihrer Entwicklung gestörten Natur als *Heilmittel* notwendig erachtet. Sehen wir, ob man hier glücklicher ist und die Erhabenheit des Dogmas besser würdigt. — Dieses Verfahren hat vorab das für sich, daß nach einer in der Natur eingetretenen Störung immerhin ein besonderes, übernatürliches Eingreifen Gottes angemessen oder gar notwendig erscheinen kann, welches ohne jene Störung nicht angemessen oder notwendig erschienen wäre. Indessen wird sich ergeben, daß ein Eingreifen Gottes durch die Inkarnation niemals aus diesem Gesichtspunkte allein würdig motiviert und konsequent erschlossen werden kann.

Ein strenger Schluß auf die Wirklichkeit der Inkarnation *a priori* ist schon deshalb unstatthaft, weil Gott nicht notwendig verbunden ist, die durch die eigene Schuld der Geschöpfe eingetretenen Hindernisse für die Erreichung ihres Zieles wegzuräumen. Es ist reine Barmherzigkeit, wenn er dem Menschen gnädig zu Hilfe kommt, um seine Schuld und die Folgen derselben hinwegzunehmen. Es kann also hier nur die Rede davon sein, ob für den leicht vorauszusetzenden Fall, daß Gott sich des schuldbeladenen Menschen abermals erbarmen und ihn wieder in den vor der Sünde dagewesenen Zustand zurückversetzen wolle, die Inkarnation als ein dadurch allein hinreichend motiviertes oder gar einzig dazu ausreichendes Mittel erscheine.

In der Sünde kann man etwas Dreifaches betrachten, was den Menschen in der Erstrebung und Erreichung seines Zieles aufhält und wieder gut zu machen wäre: die Unbill, die der

Mensch Gott zufügt, indem er sich gegen ihn auflehnt — die Trennung von Gott, indem er sich von ihm abwendet — und in Folge davon den innern Fall und Verfall, durch den der Mensch zur Ausübung des Guten weniger tüchtig, zur Uebung des Bösen aber aufgelegt und hingezogen wird. Alle diese Momente müssen hier so aufgefaßt werden, wie sie die Sünde in der natürlichen Ordnung natürlicher Weise in sich enthält; sonst verlassen wir schon den Standpunkt der bloßen Vernunft.

Das wichtigste und entscheidendste Moment ist offenbar die Gott zugefügte *Unbill*, die *injuria*. Wenn der Mensch sündigt, wie er faktisch gesündigt hat, sagt man, so fügt er Gott eine unendliche Unbill zu, weil er sich an dem unendlichen Gute, das unendliche Ehre verdient, vergreift, die unendliche Würde Gottes, auf der seine Oberherrlichkeit über uns beruht, verachtet. Damit diese unendliche Verunehrung ausgeglichen werde, muß Gott eine Sühne von gleichfalls unendlichem Werte erhalten. Folglich muß eine Person von unendlicher Würde die Sühne übernehmen. — Ja, ohne Zweifel, *wenn* Gott eine adäquate Genugtuung für die ihm durch die Sünde des Geschöpfes zugefügte Unbill sich geben lassen will, kann dieses nicht anders, als durch den Gottmenschen geschehen. Aber woher wird die Vernunft, die bloß natürliche Ordnung der Dinge vorausgesetzt, auf den Gedanken kommen, daß Gott diese unendliche Genugtuung verlange? Etwa dadurch, daß Gott ohne diese Genugtuung dem Menschen die Sünde nicht verzeihen, nicht nachlassen könnte? Aber das ist falsch, grundfalsch; fast alle Theologen stimmen darin überein und betrachten es als eine offenbare, ausgemachte Wahrheit, daß Gott in seiner unendlichen Barmherzigkeit dem armen Menschen, wenn er nur seine Tat bereut, die dadurch aufgeladene Schuld *schenken* und ohne volle Bezahlung nachlassen könne.[171] Gott braucht nicht notwendig seine Würde in den Geschöpfen in ihrer ganzen Unendlichkeit zur Geltung zu bringen; ebensowenig, als *vor* der Sünde eine unendliche Ehre, braucht er *nach* der Sünde eine unendliche Sühne zu beanspruchen. Sobald er von dem schuldbeladenen Menschen eine unendliche Sühne verlangt und ihm dieselbe möglich macht, führt er ihn dadurch nicht nur in den frühern natürlichen Zustand der Unschuld zurück, sondern erhebt ihn unendlich hoch über seine Natur, indem er ihn in den Stand setzt, ihm selbst in

der Sühne eine unendliche Ehre zu geben. Durch die Forderung der unendlichen Sühne kann Gott die natürliche Ordnung der Dinge nicht wiederherstellen, ohne sie in eine übernatürliche zu verwandeln, ohne dem Menschen über seine natürliche Bestimmung hinaus, nach der er in seiner Weise Gott endlich ehren sollte, eine überaus hohe, übernatürliche Bestimmung zu geben, die Bestimmung nämlich, Gott nach seiner unendlichen Würde zu verherrlichen.

Wenn es sich also bloß um eine Wiederherstellung der natürlichen Ordnung ohne Gründung einer neuen, übernatürlichen Ordnung handelt, wird man sich nie zur Idee der unendlichen Genugtuung und noch weniger zur Idee der wahren Inkarnation erheben können. Nur dann, wenn Gott in geheimnisvoller Weise nach außen seine Unendlichkeit zur Geltung und Anschauung bringen und dem Menschen nicht bloß nachsichtig sich beweisen, sondern ihn seiner Unendlichkeit ebenbürtig machen und bewirken will, daß derselbe sogar im Angesichte der Unendlichkeit des Beleidigten mit einer äquivalenten Zahlung seiner Schuld auftreten könne, wenn er also auch den Menschen zu einer unendlichen Würde erheben will, ist die Inkarnation motiviert und denkbar. Ein solcher Ratschluß Gottes aber ist zu erhaben, zu wunderbar, als daß die natürliche Vernunft sich zu demselben erheben oder ihn auch nur fassen könnte: er ist in sich selbst ein überaus tiefes, verborgenes Mysterium, wodurch der geheimnisvolle Charakter der Inkarnation bestätigt und gehoben, geschweige denn beeinträchtigt wird.

Das Gesagte gilt streng genommen selbst von derjenigen Verunehrung, welche der Mensch als Adoptivkind Gottes ihm durch die Sünde zufügt. Indeß ist doch hier das Bedürfnis einer unendlichen Genugtuung bedeutend näher gelegt. Einmal ist diese Verunehrung, für sich genommen, ungleich größer, als die Verunehrung Gottes durch die bloße Kreatur; sie ist in weit eigentlicherm Sinne unendlich, da die Kreatur hier dem unendlichen Gott ungleich näher stand, seine unendliche Würde weit besser erkannt hatte und Gott da verachtete und von sich zurückstieß, wo er sich mit dem Reichtume seines eigenen Wesens ihr zum Besitze und Genusse geschenkt hatte. Wie ihr Gnadenstand hier die Sünde erschwerte und somit auf jeden Fall eine größere Genugtuung forderte, so ist doch eben diese größere, standes-

mäßige Genugtuung durch die Sünde unmöglich gemacht. Wenn der Mensch nach der schweren Sünde die Würde der Kindschaft Gottes behielte, in dem Stande bliebe, in welchem er gesündigt hat, würde er Gott eine, wenn nicht der unendlichen Würde des Beleidigten, so doch dem Stande des Beleidigers entsprechende Genugtuung bieten können. Nun aber verwirkt er eben durch die schwere Sünde die Gnade der Kindschaft und verliert somit unter seinen Füßen den Standpunkt, von dem aus allein er noch mit einigem Rechte die Gott zugefügte Beleidigung hätte sühnen können. Wenn Gott also hier nicht nur adäquate, sondern nur wirkliche Genugtuung vom Menschen forderte, mußte er jedenfalls eine eigene, übernatürliche Anstalt ins Leben rufen. Hier ist es also nahegelegt, obgleich noch keineswegs absolut gefordert, daß eben der natürliche Sohn Gottes das Verbrechen der Adoptivkinder Gottes wieder gut mache.

Aber dieser Titel für eine Genugtuung durch den Sohn Gottes ist in sich selbst ein übernatürliches Mysterium. Es bleibt also immer wahr, daß die natürliche Vernunft nichts von dem Gottmenschen weiß und ihn wegen seiner Größe nicht einmal ahnen kann. Man kann daher denjenigen Rationalisten, welche rein aus dem Bedürfnisse der Wiederherstellung des Menschen nach der Sünde, aus dem Bedürfnisse einer Befreiung von der Schuld, die faktisch eingerichtete Erlösungsanstalt beurteilen, nicht leicht der Inkonsequenz beschuldigen, wenn sie in derselben eine gottmenschliche Person nicht als notwendig, ja nicht einmal als dahinein passend finden, und sich von der Person des Erlösers nicht die erhabene Vorstellung machen, welche die katholische Lehre davon gibt. Gott konnte ja, sagen sie, und mit Recht, die Sünde tilgen durch gnädige Nachsicht, mit Rücksicht auf die Reue des Menschen; er brauchte also bloß einen Gesandten zu schicken, um den Menschen die Größe ihrer Sünde vorzuhalten, sie zur Bereuung derselben anzuspornen und ihnen in seinem Namen die gnädige Verzeihung der bereuten Sünden zu verheißen. Er konnte auch allenfalls ihn fürbittweise für die Sünder intervenieren, durch sein aufopferndes Beispiel denselben vorgehen und Mut einflößen lassen. Zu alledem braucht man keinen Gottmenschen; dazu reicht ein unschuldiger, von Gott besonders begnadigter Mensch hin. Auf diese Weise konnten die alten und neuen Rationalisten es wirklich niemals zur

Idee der Inkarnation bringen. Fast alle Häresien, welche den Begriff der Inkarnation herabgewürdigt, sind auf diesem Wege dazu gekommen. Bei den Sozinianern ist das offenbar, bei den Nestorianern höchst wahrscheinlich. —

Wenn nun aber die Vernunft, von ihrem eigenen Standpunkte ausgehend und auf demselben verbleibend, aus der Notwendigkeit einer adäquaten, unendlichen Genugtuung, weil dieselbe über die ganze natürliche Ordnung hinausliegt, nicht zur Idee und zur Notwendigkeit der Inkarnation kommen kann: so vermag sie das noch weniger in Hinsicht auf die übrigen Momente, welche bei der Sünde aufzuheben sind, die Trennung von Gott und den innern Fall und Verfall des sündigen Menschen.

Bleiben wir, und das müssen wir ja nach unserer Voraussetzung, in der natürlichen Ordnung stehen: so können wir die *Trennung des Sünders von Gott* in nichts anderes setzen, als darein, daß derselbe durch den sündhaften Akt seine Liebe von Gott abgewandt hat und, solange er nicht reuig seine Liebe Gott wieder zuwendet oder wenigstens wieder nach Gott als seinem letzten Ziele hinstrebt, auch in dieser moralisch fortdauernden Abwendung von Gott verbleibt, während auch Gott seinerseits seine Liebe vom Menschen zurückhält und denselben haßt, solange derselbe durch reuige Umkehr sich jener Liebe nicht wieder würdig macht. Um eine solche Trennung wieder aufzuheben, sollte die Inkarnation herbeigezogen werden müssen, oder auch nur herbeigezogen werden dürfen? Verliert etwa der Mensch durch seine Abwendung von Gott die absolute Möglichkeit, sich wieder zu Gott hinzuwenden? Vernichtet er das Prinzip dieser seiner Hinwendung zu Gott, schneidet er durch die Sünde seine Vereinigung mit Gott bis zur Wurzel ab? Ebensowenig, als er durch einen Akt seines Willens seine Natur vernichten kann. Seine frühere Hinwendung zu Gott ging, in unserer Voraussetzung, von der Natur aus, sie war eine Betätigung der natürlichen Willensfreiheit, und wenn diese durch die Sünde nicht verloren geht, so vermag der Mensch sie auch nach der Sünde wieder zu betätigen, und auch dadurch zu betätigen, daß er, die Sünde bereuend, sich wieder zu Gott hinwendet. Freilich wird das nach der Sünde schwerer sein, als vorher, und bei vielfach wiederholten großen Sünden wird das sehr schwer, unendlich schwer für ihn werden; aber absolut unmöglich wird es nie,

wird es namentlich nicht durch eine einzige, einfache Sünde; ja, in diesem Falle wird es nicht einmal sehr schwer für ihn. Weil er die Wurzel, den Keim seiner Verbindung mit Gott immer in sich trägt, wird er aus sich wenigstens in etwa dieselbe wieder aufzunehmen, anzuknüpfen vermögen; wird er wenigstens anfangen können, die Sünde zu verabscheuen und nach Gott wieder hinzustreben, und im Gefühle der großen Schwierigkeit, durch sich allein zum Ziele zu gelangen, wird er Gott um seinen Beistand bitten, damit er seine gute Absicht ausführen und Gott wieder nahetreten könne.

Gott braucht zwar nicht notwendig diesen Beistand zu erteilen und könnte ihn am Ende auch an die Bedingung einer adäquaten Genugtuung knüpfen. Aber wenn es sich um eine bloße Wiederherstellung der frühern Verbindung des Menschen mit ihm handelt, wird er durch dieselbe Barmherzigkeit, durch die er dieselbe dem Menschen in Aussicht stellt, sich auch bewegen lassen können, dem nach Aussöhnung mit ihm verlangenden Menschen auch den nötigen Beistand dazu zu gewähren.

Wo finden wir da einen Platz für die Inkarnation, auch nur einen passenden, geschweige denn einen notwendigen? Die Inkarnation könnte bei der Wiedervereinigung des Menschen nur dazu dienen, ihm das Prinzip derselben, nachdem es verloren worden, wiederzugeben, oder ihm den zur vollen Bekehrung notwendigen Beistand zu verdienen. Aber das Prinzip der natürlichen (der natürlichen Ordnung angehörenden) Vereinigung des Menschen mit Gott geht ja nicht verloren und kann nicht verloren gehen; wie sollte es also wiedergegeben werden? Seinen nachhelfenden Beistand aber kann Gott ohne ein besonderes Verdienst in barmherziger Rücksicht auf das Bedürfnis und die Bitten des Sünders gewähren. Ja, es wäre eine wahre Verschwendung, eine Mißachtung der unendlichen Würde des Gottmenschen, wollte Gott das unendliche Verdienst desselben ausschließlich oder hauptsächlich für etwas so Geringes in Anspruch nehmen, wie das ist, was der Mensch zu der demselben von Natur bestimmten Vereinigung mit ihm bedarf. Um so weniger wäre hier das Verdienst des Gottmenschen angebracht, da in der Voraussetzung, daß Gott überhaupt den Menschen trotz der Sünde in seine frühere natürliche Stellung zu-

rückversetzen will, alle früheren Ansprüche und Rechte der Natur wieder aufleben und daher auch die natürliche Vorsehung Gottes wieder für den Menschen in Kraft tritt.

Wir können daher nur das wiederholen, was früher über die Bedeutung der Inkarnation für die natürliche Bestimmung des Menschen gesagt wurde. Nur dann, wenn der Mensch durch die Sünde seine übernatürliche Verbindung mit Gott zerrissen und in diese Verbindung wieder eingeführt werden soll, ist die Inkarnation an ihrem Platze. Denn einerseits zerreißt hier der Sünder das Band, welches ihn an Gott knüpfte, bis in seine tiefste Wurzel hinein, so daß er keinen Anknüpfungspunkt für seine Wiedervereinigung mit Gott behält und durch sich selbst, weder schwer noch leicht, dieselbe erschwingen kann: andererseits ist diese Vereinigung so hoch erhaben auch über die unschuldige Natur des Menschen, daß derselbe aus sich auch nicht die leiseste Bewegung zu ihrer Erreichung zu machen imstande ist. Hier kann also sehr wohl die Frage eintreten, ob Gott nach der Sünde dieses verlorene kostbare Band ohne ein vollgültiges Verdienst dem Menschen wieder zurückgeben wolle, und dieses Verdienst kann dann wegen der unendlichen Kostbarkeit jenes Bandes, durch welches Gott den Menschen in seine innigste Gemeinschaft aufnimmt, nur ein unendliches, nur das Verdienst des Gottmenschen sein.—

Durch die Aufhebung seiner Vereinigung mit Gott fällt der Mensch von der Höhe, auf die ihn dieselbe gestellt hat, herab und gerät dadurch auch in sich selbst und mit sich selbst in Verfall. Dieser *Fall und Verfall* soll uns abermals auf die Inkarnation, als das entsprechende und einzig entsprechende Mittel zur Aufhebung desselben, hinweisen. Aber noch einmal, vom Standpunkte der bloßen Vernunft und mit Rücksicht auf die natürliche Ordnung der Dinge ist daran nicht zu denken.

In der Tat, worin besteht, von hier aus gesehen, jener Fall und Verfall? Wenn der Mensch sündigt, dann steht er nicht nur auf dem Wege zu seinem natürlichen Ziele, in seinem Fortschritte, seiner Entwicklung stille; er hemmt dieselbe und macht sie, solange er in der Sünde bleibt, unmöglich. Durch die Sünde wendet er sich von der Richtung nach oben, nach Gott hin, ab, neigt sich zu sich selbst, zu den Kreaturen hin, gerät also in eine tief unter seiner natürlichen Bestimmung liegende und seines natürlichen Adels unwürdige Richtung hinein. Und indem er mit

seinem freien Willen sich an die Kreaturen hängt, gibt er seiner natürlichen Neigung zu den Geschöpfen, die ohnehin schon groß genug ist und nur durch das entschiedene Gegengewicht des Willens in Schranken gehalten werden kann, ein neues Gewicht, eine neue Stärke. Namentlich bei großen und wiederholten Sünden sinkt er dann so tief, und verfällt so sehr in seinem Innern, daß er nur mit der äußersten Schwierigkeit sich wieder aufrichten, die höhere, edlere Richtung wieder einschlagen und die ihn nach unten ziehenden, seinen Fortschritt hemmenden Neigungen wird beherrschen können.

Offenbar wird er von diesem tiefen Falle unter seine natürliche Höhe und Vollkommenheit herab sich nicht erheben können ohne eine besondere, gnädige Hilfe Gottes. Sollte diese Hilfe nicht in der Inkarnation gesucht werden müssen? Man bemerke wohl, daß jener Fall bloß ein Fall unter die menschliche Natur, jener Verfall bloß ein Verfall der menschlichen Natur als solcher ist. Oder sagen wir besser: jener Fall ist eine Entweichung aus der höhern Richtung, welche der Mensch seiner Natur nach auf sein natürliches Ziel innehalten sollte; jener Verfall eine Zerrüttung, Verkehrung, Verschlechterung der Natur in bezug auf die Fähigkeit zu ihrer natürlichen Entwicklung. Es kann sich also nur darum handeln, daß der Mensch wieder in die höhere Richtung eintrete, die verkehrte innere Richtung aufgebe, sie zum Stillstande bringe oder doch so beherrsche, daß sie der höhern keinen Eintrag mehr tue. Einlenken in die höhere Richtung kann offenbar der Mensch durch sich selbst, weil sie ihm natürlich ist, und seine Natur, sowie deren natürliches Streben durch die Sünde nicht verloren geht. Ebenso kann er auch die niedere Richtung, weil und insofern sie durch seine eigene Tätigkeit entstanden, abschwächen und vermindern, wenn auch nur teilweise und allmählich. Nur die volle Freiheit zur Verfolgung der höhern Richtung und die volle Obmacht zur Unterdrückung der niedern kann er durch sich selbst nicht erringen. Es bedarf also auch hier wiederum bloß eines anregenden und nachhelfenden Beistandes Gottes, damit der Mensch selbst aus seinem Falle und Verfalle wieder zu seiner natürlichen Höhe sich aufschwinge. Dieser Beistand allein wäre aber ein der Inkarnation und ihrer Erhabenheit keineswegs würdiger Zweck; zwischen einer Rückerhebung des Menschen auf seine natürliche Höhe und der un-

ermeßlichen Erhabenheit der Inkarnation besteht gar kein Verhältnis. Wie wäre es denkbar, daß Gott einen Menschen mit seiner eigenen Würde ausstatten, ihn als seinen natürlichen Sohn in seinen Schoß aufnehmen sollte, um die übrigen Menschen wieder zu ihrer vollen Menschenwürde zu erheben?

Nein, soll der Gottmensch kommen, um die übrigen Menschen aus ihrem Falle wieder zu erheben, dann muß die Höhe, von welcher dieselben herabgesunken waren, eine übermenschliche, eine übernatürliche, sie muß selbst in ihrer Art eine göttliche Höhe und Würde sein; und der Verfall, aus dem der Gottmensch den Menschen retten soll, darf nicht der bloße Verfall seiner Natur, es muß der Verfall eines göttlichen Lebens im Menschen sein, eines Lebens, das nicht im Menschen selbst wurzelt, sondern in Gott, der, wie er dasselbe allein gegründet, so auch allein es aus seinen Ruinen wieder aufbauen kann. —

All das Gesagte gilt zunächst von den persönlichen Sünden der einzelnen Menschen. Von der Erbsünde haben wir dabei Umgang genommen, weil sie in ihrem eigentlichen Wesen über den Gesichtskreis der Vernunft hinausliegt. Was aber von derselben zur Domäne der Vernunft gehört, was von derselben erscheint, der faktische Mangel der Integrität und die damit in Verbindung stehende faktische Unfähigkeit des Menschen, auch sein natürliches Ziel ohne besondere Nachhilfe Gottes zu erreichen, das hat, soweit es hierher gehört, schon seine Erledigung gefunden.

Doch fügen wir noch folgendes hinzu: Es ist interessant, zu bemerken, daß fast alle rationalistischen Schulen, welche überhaupt die übernatürlichen Geheimnisse des Christentums verwarfen oder entstellten, in der rationalistischen Auffassung und Entstellung der Erbsünde und der Inkarnation gleichen Schritt hielten. Das erste und sprechendste Beispiel haben wir an Nestorius und seiner Schule. Im Geiste des Theodor von Mopsueste und des Pelagius faßte er den ersten Menschen im reinen Naturzustande auf, ohne ein übernatürliches Prinzip göttlichen Lebens in ihm anzusetzen. Infolge davon konnte er keine eigentliche Erbschuld, die als wahre Sündhaftigkeit auf die Nachkommen Adams überging, annehmen. Die Sünde konnte weder in Adam noch in seinen Nachkommen einen wahren Seelentod, die Vernichtung eines Lebensprinzips (der Gnade) einschließen; nur

eine Verdunkelung des Verstandes, namentlich in der Erkenntnis Gottes, und im Zusammenhange damit eine Schwächung und Hemmung des moralischen Lebens, die, wie es ausdrücklich heißt, wegen der in ihr liegenden Betäubung des geistigen Sinnes mit dem Tode verglichen und darum auch Seelentod genannt werden möge, konnte die Folge davon sein. Nach Theodor von Mopsueste war selbst der leibliche Tod nicht eigentlich erst eine Folge der Sünde, obgleich Nestorius, wenigstens in seinem Briefe an Papst Cölestin, ihn immerhin einem auf der Natur lastenden *debitum poenale* zuschrieb. Alles in allem war im Menschen kein Uebel vorhanden, als eine gewisse Krankheit und Gebrechlichkeit der Natur.[172]

Zur Heilung oder zur Paralysierung dieser Krankheit brauchte Nestorius bloß einen Arzt, keinen mit göttlicher Kraft ausgestatteten Lebendigmacher. Er brauchte bloß einen Menschen, welcher von Gott mit besonderer Weisheit und Tugend begabt war, um durch seine Lehre, sein Beispiel, sein Gebet als ein Gesandter Gottes an die Menschheit und in etwa auch als Vermittler zwischen dieser und jenem aufzutreten. Was sollte da ein Gottmensch, eine hypostatische Vereinigung einer menschlichen Natur mit einer göttlichen Person, wo ein mit göttlichem Ansehen und Glanze umgebener Mensch, die moralische Verbindung eines Menschen mit Gott genügte? Liegt der Zusammenhang zwischen der niedrigen, schiefen Stellung oder Bedeutung, die man dem Erlöser anweist, und der Entstellung seines erhabenen, gottmenschlichen Charakters nicht klar am Tage?

Dem Hauptgegner des Nestorius, dem hl. Cyrill von Alexandrien, entging diese Verbindung nicht. Um daher den erhabenen Inhalt der Lehre von der wahren Inkarnation zu sichern und einzuschärfen, suchte er die erhabene Bedeutung derselben hervorzuheben.[173] Der Erlöser ist ihm nicht ein bloßer Arzt, er ist ihm ein göttlicher Lebensspender, der Mittler einer übernatürlichen Verbindung des Menschen mit Gott, die Quelle, aus der sich der Hl. Geist mit der ganzen Fülle seiner göttlichen Gaben über das Menschengeschlecht ergießt, der Grund unserer Adoption und Wiedergeburt zu Kindern Gottes, das Schlachtopfer, durch dessen Tod die Sünde nicht nur in ihren natürlichen, sondern in ihren übernatürlichen Wirkungen in der vollkommensten Weise gehoben wird usw. In einer solchen Stellung muß natürlich die

Person des Erlösers als eine wahrhaft gottmenschliche erscheinen; hier tritt sie in ihrer ganzen Größe auf. Der heilende Einfluß des Erlösers auf die Natur wird darum nicht verkannt. Wer das Größere zu tun vermag, der vermag auch das Kleinere. Aber selbst den Einfluß Christi auf die Natur betrachtet Cyrill in einer Weise, daß sich darin die göttliche Macht des Erlösers offenbart. Der Erlöser gibt uns zwar die Integrität nicht zurück, er überläßt uns in diesem Leben der Korruptibilität der Natur, bloß ihren schädlichen Einfluß auf den Geist paralysierend; aber als wahre Kinder Gottes soll er uns durch die Kraft seines Geistes dereinst aus der Verwesung wiedererheben zu einem unsterblichen, glorreichen Leben, in welchem das Verwesliche von der Unverweslichkeit verschlungen wird, und dazu mußte er ebenfalls eine wahrhaft göttliche Kraft besitzen und eine göttliche Person sein. Auf diese Anschauung des hl. Cyrillus, die er mit vielen andern Vätern teilt, werden wir später zurückkommen.

§ 54. *Die wahre Begründung der Inkarnation findet sich auf übernatürlichem Gebiete*

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich, daß in der Vollendung resp. Wiederherstellung der natürlichen Ordnung als solcher kein Gut liegt, das wichtig und würdig genug wäre, um seinetwegen die Inkarnation eintreten und sie als gerechtfertigt erscheinen zu lassen, und noch viel weniger ein Zweck gegeben ist, der nur durch die Inkarnation erreicht werden könnte.

Die Idee der Inkarnation ragt somit unendlich hoch über die gesamte Sphäre der natürlichen Vernunft und der Naturordnung hinaus, so hoch, daß sie in der letztern ebensowenig eine hinreichende Motivierung für ihre Wirklichkeit, als ein adäquates Gleichnis für ihr Wesen finden kann. Die Inkarnation ist und bleibt in jeder Beziehung, als absolut übernatürliches Werk Gottes, wie in ihrem Wesen unbegreiflich, so in ihrer Wirklichkeit, sowohl *a priori* als *a posteriori*, in ihrer realen und logischen Begründung indemonstrabel, also ein Mysterium des Glaubens im vollsten Sinne des Wortes.

Nichtsdestoweniger fragt die Vernunft mit Recht nach der Begründung und der Bedeutung dieses übernatürlichen Werkes. Sie kann nicht ruhen in der einfachen, gläubigen Annahme der

Tatsache und ihres Inhaltes; sie wünscht Rechenschaft von der Tatsache und ihrem Inhalte. Daß sie dieselbe auf ihrem eigenen Gebiete nicht findet, das sollte sie eigentlich gar nicht befremden; die strenge Wissenschaft fordert vielmehr, daß die forschende Vernunft sich in das System hineinversetzte, dem der zu begründende Gegenstand selbst angehört.

Die Motivierung der Inkarnation ist somit, nach dem Vorgange des hl. Cyrillus, auf dem Gebiete des Uebernatürlichen zu suchen, in Gründen, die selbst für unsere bloße Vernunft Mysterien sind. Wenn die Gründe, welche die Inkarnation als konvenient, resp. als notwendig erscheinen lassen, ebenfalls als Mysterien gelten, dann verliert sie durch den Zusammenhang mit denselben nichts von ihrem geheimnisvollen Charakter, obgleich durch die Erkenntnis dieses Zusammenhanges über ihr Wesen und ihre Bedeutung das hellste Licht verbreitet wird.

Als solches die Inkarnation provozierendes Mysterium begegnet uns in der Schrift, bei den Vätern und den Theologen hauptsächlich die Erbsünde.

Fassen wir die Erbsünde als etwas der Ordnung der Natur Angehöriges auf, dann können wir ebensowenig, wie früher gezeigt wurde, sie als eine wahre Erbsünde, wie ihr Gegengewicht, die Erlösung, als eine wahre Inkarnation des Logos auffassen. Betrachten wir sie dagegen so, wie sie ist, als ein übernatürliches Mysterium, als eine Gesamtschuld des Geschlechtes in bezug auf die Aufhebung der übernatürlichen Erbgerechtigkeit, der Heiligkeit und der Integrität, als der Vorstufe zur göttlichen Verklärung des Menschen nach Seele und Leib: dann muß die Erlösung in der Vernichtung dieser Gesamtschuld und in der Neubegründung der übernatürlichen Heiligung und Verklärung des Geschlechtes bestehen, und dann finden wir einen Platz für die gottmenschliche Würde und Größe des Erlösers.

Aber eine adäquate Begründung oder gar eine wahre Notwendigkeit der Inkarnation ist auch dann noch nicht gegeben. Auch hier braucht Gott nicht notwendig eine adäquate Genugtuung für die Schuld zu verlangen; er könnte die Schuld nachlassen auf die bloße Interzession des Erlösers hin. Und was die Wiedererhebung in den übernatürlichen Zustand betrifft, könnte Gott den neuen Adam auf ähnliche Weise, wie den ersten, zum bloßen Ausgangspunkte der übernatürlichen Gnade machen, da-

durch nämlich, daß er als Gesandter Gottes den Menschen im Namen Gottes die Gnade anböte, und diese dann durch den Glauben an sein Wort sich ihm anschlössen, um derselben Gnade mit ihm teilhaft zu werden.

Aber in diesem Falle hätte die Wiedererhebung des Geschlechtes ihren eigentlichen Grund nicht in ihm selbst; das Geschlecht würde sich nicht durch sich selbst erheben, wie es durch sich selbst gefallen. Soll es sich durch sich selbst erheben, dann muß es durch sein neus Haupt die Schuld des alten nicht bloß abbitten, sondern bezahlen, die im alten Adam verlorene Gnade nicht bloß sich wiedergeben lassen, sondern durch sein neues Haupt sie verdienen und wiedererwerben. Und das kann in der Tat nur dadurch geschehen, daß sein neues Haupt eine Person von unendlicher Würde ist, um eine unendliche Schuld zu bezahlen und ein Gut von unendlichem Werte zu erkaufen.

Es liegt aber auf der Hand, daß Gott unter solchen Umständen noch unendlich höhere Zwecke bei der Inkarnation verfolgt, als die einfache Wiederherstellung selbst der übernatürlichen Ordnung im Menschengeschlechte. Durch die Inkarnation erhebt er das Geschlecht noch unendlich höher, als es vor der Sünde stand. Die Gnade ist ihm jetzt nicht mehr bloße, von außen hereinströmende Gnade; das Geschlecht erhält ein Recht auf dieselbe und trägt das Prinzip derselben in seinem eigenen Schoße. Durch die Verbindung mit seinem neuen Haupte erlangt es eine unendliche Würde und wird dadurch befähigt, nicht nur seine Schuld vollzählig an Gott abzutragen, sondern auch überhaupt demselben eine unendliche Verherrlichung darzubringen.

Hier erst erscheint das Mysterium der Inkarnation auf seiner ganzen Höhe, in seiner vollen, für die Vernunft auch nicht im entferntesten erreichbaren Erhabenheit. Der Gottmensch ist nicht bloß *Supplement*, ein bloßer Ersatz für den ersten Adam, für das, was derselbe der Natur oder der Gnade nach für uns sein sollte, aber nicht gewesen ist, oder vielmehr für die Ausfüllung der durch Adam hervorgerufenen Lücke; er ist ein von Gott in seinen geheimnisvollen Ratschlüssen vorherbestimmtes, von Ewigkeit bereitetes *Komplement* des ersten Adam, der für das Geschlecht unendlich mehr sein und wirken sollte, als was jener selbst vor der Sünde der Natur oder der Gnade nach sein oder wirken konnte.[174] Freilich war er auch ein Supplement Adams, weil er

den Schaden, den Adam sich selbst und dem Geschlechte zugefügt hatte, wieder ausgleichen und die dadurch entstandene Lücke wieder ausfüllen sollte. Aber diese Funktion geht bei ihm in der höhern, umfassendern des Komplements auf; denn gerade deshalb, weil der Gottmensch unendlich mehr für uns sein und wirken kann und soll, kann und soll er auch das ersetzen, was Adam verloren, die Lücke ausfüllen, die durch den Fall Adams entstanden.

Um das Mysterium in dieser seiner eigentlichen und höchsten Bedeutung zu würdigen, muß man daher nicht von andern außer ihm liegenden Zwecken ausgehen, die auf dasselbe als ein Bedürfnis der Geschöpfe hinweisen sollen. Es gibt an sich kein absolutes Bedürfnis in der geschaffenen Welt, nicht einmal in der Ordnung der Gnade, geschweige denn in der Ordnung der Natur, welches von Gott nicht auch ohne die Inkarnation befriedigt werden könnte. Nur dann, wenn Gott kein anderes Mittel zur Befriedigung der bestehenden Bedürfnisse anwenden will, wenn er die Geschöpfe zu dem Ende ausschließlich auf die Inkarnation anweist, konzentriert sich auch das vorhandene Bedürfnis auf die Inkarnation, die aber alsdann dasselbe nicht nur hinreichend, sondern überreichlich befriedigt. So hat es die Vorsehung faktisch geordnet; faktisch sind wir zur Befriedigung unserer Bedürfnisse in der Ordnung der Natur und der Gnade auf den Gottmenschen angewiesen, außer ihm können wir dieselbe in der Wirklichkeit nicht vollständig finden. Aber weil Gott uns in dieser Beziehung auf die Inkarnation anweist, dürfen wir nicht schließen. daß eben hierdurch die Inkarnation vorzüglich motiviert und begründet sei. Umgekehrt hat Gott vielmehr deshalb, um seine höhern Zwecke bei der Inkarnation desto leichter zu erreichen, uns auch mit unsern fühlbaren Bedürfnissen auf dieselbe angewiesen, damit wir uns desto inniger und sehnsüchtiger an den Gottmenschen anschließen und durch die Vereinigung mit ihm den wunderbaren Plan unsererseits mit zur Ausführung brächten, den Gott durch die Inkarnation verwirklichen wollte.

Um also die Inkarnation in ihrer Begründung resp. in ihrer Notwendigkeit wahrhaft zu begreifen, um die sie beherrschende und bestimmende Idee zu erfassen, muß man sich nicht nur über die natürliche Ordnung der Dinge, sondern auch über die

Gnadenordnung an sich betrachtet hinausschwingen, und sie nicht als Moment einer andern, schon außer ihr denkbaren, sondern als Basis einer eigenen, ganz besonders erhabenen Ordnung der Dinge denken, in welche die Ordnung der Natur und der Gnade aufgenommen ist. Man muß sich hinaufschwingen auf die Höhe der unermeßlichen Macht, Weisheit und Liebe Gottes, die auf eine außerordentliche, überschwängliche Weise, wie keine Kreatur es ahnen und begreifen kann, in diesem Werke sich offenbart und die tiefsten Tiefen der Gottheit erschließt, um die Geschöpfe in dieselbe zu versenken und den ganzen Reichtum derselben über die Welt auszugießen.

Nur von dieser Höhe aus, die wir im Glauben erklimmen, läßt sich über das Mysterium urteilen und Rechenschaft von ihm geben. Es genügt jedoch, nur den Inhalt desselben, wie die Offenbarung uns denselben vorlegt, ins Auge zu fassen, um die ihm zugrunde liegende Idee zu gewinnen, um zu erkennen, welche Absichten Gott bei diesem Mysterium haben konnte, und wie das Mysterium dieser Absichten, die Absichten des Mysteriums würdig sind. Diese Betrachtung ist sogar jeder andern schon deshalb vorzuziehen, weil wir so nicht von vornherein unsern Gesichtskreis begrenzen, sondern uns Raum offen halten, um die ganze Fülle des in dem Mysterium beschlossenen Inhaltes darzulegen. Die klare Erkenntnis alles dessen, was durch die Inkarnation begründet wird, der ganzen auf sie basierten göttlichen Oekonomie ist ja ebenso interessant und notwendig, wie die Begründung der Inkarnation selbst; und offenbar kann auch nichts anderes uns die teleologische Begründung der Inkarnation selbst so schön darlegen, als der Ueberblick über die ganze auf ihr ruhende göttliche Oekonomie, welche ohne sie nicht denkbar ist.

B. DIE GEHEIMNISVOLLE ÖKONOMIE DER INKARNATION

I. DER GOTTMENSCH AN SICH IN SEINEN BEZIEHUNGEN ZUR TRINITÄT

§ 55.

Um die wahre, geheimnisvolle Bedeutung der Inkarnation zu entwickeln, betrachten wir den Gottmenschen zunächst für sich selbst, dann in seiner Stellung zu den Kreaturen, insbesondere

zum Menschengeschlechte. In beiden Beziehungen werden wir, um die ausgezeichnete Erhabenheit des Mysteriums desto deutlicher vor Augen zu halten, am besten tun, wenn wir fortfahren, wie früher, den Gottmenschen dem ersten Adam gegenüberzustellen.

Was bedeutete die übernatürliche Ausstattung des ersten Adam? Sie bedeutete, daß Gott die beiden Absichten, welche er bei allen seinen Werken nach außen verfolgt, die Mitteilung seiner Güte nach außen und die äußere Verherrlichung seiner selbst, auf übernatürliche Weise und darum ohne Vergleich vollkommener erreichen wollte, als das durch die Natur des Menschen geschehen konnte. Wenn diese Ausstattung wahrhaft übernatürlich und geheimnisvoll ist, dann muß sie als die Aeußerung einer übernatürlichen, geheimnisvollen Liebe Gottes zum Menschen und als Organ einer übernatürlichen, geheimnisvollen Verherrlichung Gottes erscheinen. Sie bedeutet also, daß Gott dem Menschen Adoptivvater sein und als solcher von dem Menschen wie von seinem Adoptivkinde geehrt und verherrlicht sein will. Sie bedeutet, daß Gott, mit seinem natürlichen Verhältnisse zur Kreatur und der Kreatur zu ihm nicht zufrieden, ein ungleich innigeres und zarteres Verhältnis schaffen will, woraus der Kreatur eine höhere Seligkeit und ihm selbst eine ganze neue Verherrlichung entspringen soll. Und da im Menschen die ganze Kreatur, die geistige und die körperliche, repräsentiert ist, deshalb konzentriert sich auch im Menschen, nicht in den Engeln, der übernatürliche, geheimnisvolle Weltplan Gottes.

Aber so groß und geheimnisvoll auch die mitteilende Liebe und die Verherrlichung Gottes in dem zu seinem Kinde adoptierten Menschen erscheint: so ist doch hier die mitteilende Liebe ebensowenig, als die Verherrlichung Gottes, eine unendliche; sie ist bloß eine schwache Nachbildung der innern Mitteilung in Gott, ein matter Abglanz der innern Verherrlichung Gottes. Nun aber wollte Gott, daß die innere Mitteilung seiner Natur und seines Wesens in ihrer Unendlichkeit auch nach außen hervorträte und sich fortsetzte; er wollte, daß der Träger einer geschaffenen Natur, und der menschlichen insbesondere, welche der Inbegriff aller andern ist, auch der Träger seiner eigenen göttlichen Natur und Wesenheit wäre; und da dies nicht anders geschehen konnte, als dadurch, daß der Sohn, der von ihm die

göttliche Natur empfangen, die menschliche Natur annahm, so wollte er, daß ein Träger der göttlichen Natur zugleich Träger der menschlichen würde. So dehnte Gott das Verhältnis der natürlichen Vaterschaft, in dem er zu dem Sohne seines Schoßes steht, auch auf einen Menschen aus, indem er seinen Sohn nicht nur im Innern seines Schoßes, sondern auch nach außen in eine geschaffene menschliche Natur hineingebar. Er teilte sich nach außen in einem so hohen Maße, in einer so geheimnisvollen Weise mit, daß er selbst in einem Menschen sein natürliches Ebenbild schauen konnte, und alle Kreaturen diesem Menschen göttliche Ehre und Anbetung erzeigen mußten.

Weil aber die Verherrlichung Gottes nach außen in demselben Maße steigt, wie seine Mitteilung nach außen, deshalb erzielte Gott in dieser unendlichen Mitteilung auch eine unendliche Verherrlichung seiner selbst. Die bloßen Geschöpfe können wegen der Endlichkeit ihrer Natur Gott auch nur auf endliche Weise ehren: die begnadigten Geschöpfe ehren Gott schon unvergleichlich vollkommener, mit der Ehre eines Adoptivkindes. Aber Gott in seiner ganzen Größe zu ehren und zu verherrlichen, vermag nur der dem Vater wesensgleiche Sohn; er allein kann die ganze Herrlichkeit des Vaters als dessen wesenhaftes Wort aussprechen, als dessen substanzielles Ebenbild darstellen und seine unendliche Liebe mit gleicher Liebe erwidern. Soll also Gott auch nach außen unendlich verherrlicht werden, so kann das nicht anders geschehen, als dadurch, daß dieses innere Wort nach außen hervortritt, dieses Bild substanziell einer geschaffenen Natur sich einprägt und durch sie die unendliche Größe seines Inhaltes und seines Urbildes nach außen verkündet, daß in dieser geschaffenen Natur der natürliche Sohn Gottes seinen Vater verehrt und anbetet. Und wenn bei dieser unendlichen Verehrung und Verherrlichung Gottes die ganze geschaffene Natur, die geistige wie die körperliche, repräsentiert sein sollte, dann mußte der Sohn Gottes als Werkzeug derselben eben nicht die rein geistige Natur der Engel, er mußte die menschliche Natur annehmen, welche die geistige und körperliche in sich vereint.

Offenbar steht das Mysterium der Inkarnation in der innigsten Wechselbeziehung mit dem der Trinität. Die erstere hat in der letztern ihre Erklärung und ihre Quelle, letztere findet in der

erstern ihre Fortsetzung nach außen und die höchste Bedeutung für die Außenwelt.

Beides spricht die Hl. Schrift dadurch aus, daß sie die Menschwerdung des Sohnes als eine Sendung desselben bezeichnet. Tritt die göttliche Person als eine gesandte in die Welt ein, dann wird dabei der Ausgang von einer andern Person vorausgesetzt, und wird eben dieser Ausgang durch den Eintritt der betreffenden Person in die Welt nach außen weitergeführt. Die innere Produktion Gottes, durch die er in seinem Schoße sich selbst in unendlicher Weise mitteilt und verherrlicht, wird in der Sendung der produzierten Person auch eine Produktion nach außen, um die innere, unendliche Mitteilung und Selbstverherrlichung auch nach außen auszudehnen.

Wenn es in Gott selbst keine innere, unendliche Mitteilung und Verherrlichung gäbe, wäre der Inkarnation einer göttlichen Person die Unterlage entzogen, nicht bloß deshalb, weil es dann in Gott auch nur eine Person gäbe, sondern hauptsächlich darum, weil damit die Idee einer unendlichen Mitteilung und Verherrlichung Gottes in seinem Innern keine Wurzel, keinen Anknüpfungspunkt vorfände. Es wäre kein Organismus da, aus welchem sich die Idee der Inkarnation herleiten, in den sie sich einfügen ließe.

Nun aber gibt es in Gott nach der Lehre der Offenbarung eine unendliche Mitteilung und Selbstverherrlichung, und in dieser Voraussetzung erscheint nichts angemessener, nichts natürlicher, als daß dieselbe auch in den äußern Werken Gottes zur Geltung und Durchführung komme. Freilich steht es Gott vollkommen frei, in dieser Weise seine Werke nach außen zu krönen, sich auf eine so wunderbare Art nach außen auszugießen. Aber wenn einmal die ganze Größe Gottes nach außen hervorstrahlen soll, dann erscheint die Inkarnation nicht als ein außerordentliches Ereignis, sondern als die Blüte einer Wurzel, die in dem trinitarischen Prozesse enthalten, als eine Entfaltung des in ihm ruhenden Kernes, als das Austreten eines in der trinitarischen Produktion flutenden überschwänglichen Stromes.

Damit nun aber diese Idee der Fortführung des trinitarischen Prozesses nach außen zur Geltung käme, war es nicht notwendig, daß beide ausgehende Personen, der Sohn und der Hl. Geist, durch hypostatische Vereinigung mit einer geschaffenen Natur

nach außen gesandt würden. Es genügte, ja es war sogar angemessen und liegt in der Natur der Sache, daß nur eine der beiden ausgehenden Personen eine geschaffene Natur annahm.

Es gibt zwar in Gott zwei Produktionen, von denen jede ihr eigenes Produkt hat. Aber diese beiden Produktionen laufen, wie früher gezeigt wurde, nicht parallel nebeneinander her, die zweite ist vielmehr durch die erste begründet, und diese schließt jene virtuell in sich ein. Der Sohn hat den ersten, den prinzipalen Ausgang aus dem Vater, den Ausgang durch Zeugung, durch Ausprägung seines Bildes; der Ausgang des Hl. Geistes wird erst durch diesen möglich, er ist ein sekundärer, zur Abschließung des ersten dienender, um nämlich den vom Vater ausgegangenen Sohn mit dem Vater zu verknüpfen.

Wenn daher der Sohn nach außen hervortritt, wird dadurch der Grundprozeß in der Trinität nach außen fortgeführt und in diesem Grundprozesse virtuell auch der durch ihn bedingte, in ihm gründende zweite Prozeß. Indem nämlich der Sohn in seiner Person in eine geschaffene Natur hinabsteigt, bringt er dadurch den von ihm ausgehenden Hl. Geist in diese geschaffene Natur herab, und wird folglich der Hl. Geist in dem Sohne und durch den Sohn gesandt. Bei einer Inkarnation des Hl. Geistes hingegen würde dieser allein gesandt, weil er den Sohn nicht als einen von ihm ausgehenden, sondern nur als denjenigen, von welchem er selbst ausgeht, mit sich bringen würde, in derselben Weise, wie faktisch der in keiner Weise gesandte Vater mit dem Sohne in die Menschheit herabsteigt. Wenn aber der Hl. Geist neben dem Sohne noch eine geschaffene Natur annähme, würde durch das äußere Nebeneinander beider Personen ihr inneres, harmonisches Verhältnis verdunkelt, also der Gehalt des trinitarischen Prozesses in seiner Einheit nach außen nicht zur Anerkennung gebracht.[175]

Daß gerade im Sohne der trinitarische Prozeß nach außen weitergeführt wird, entspricht insbesondere den beiden bereits öfter angeführten Grundbedeutungen desselben, die in der *Mitteilung der göttlichen Natur* und in der daraus entspringenden *unendlichen Verherrlichung Gottes* liegen.

Die erste und natürlichste Mitteilung der Natur ist nämlich die vom Vater an den Sohn. Wenn folglich Gott überhaupt seine innere Wesensmitteilung nach außen fortführen will, so muß das

gerade in der Person des Sohnes stattfinden, der kraft seiner persönlichen Stellung der eigentliche Erbe des Vaters, der zunächst zum Mitbesitze der Natur des Vaters berufen ist, während der Hl. Geist erst als Band der Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn in den Besitz der Natur eintritt. Vermöge seiner Doppelstellung vertritt der Sohn zugleich den Besitz des Vaters, dessen Erbe er ist, und des Hl. Geistes, welchem er von dem seinigen gibt. In ihm wird also auch in der vollkommensten Weise die göttliche Natur nach außen mitgeteilt. Er ist ferner als Erbe der göttlichen Natur auch vorzüglich berufen, im Namen seines Vaters und für den Hl. Geist als Haupt und König aller Kreaturen die ganze geschaffene Welt in Besitz zu nehmen und, wie sich später zeigen wird, den Reichtum der göttlichen Natur über die Geschöpfe, mit denen er sich durch die Inkarnation vereinigt, auszugießen.

Andererseits ist aber auch der Sohn gerade diejenige Person, durch deren Menschwerdung die innere Selbstverherrlichung Gottes am passendsten nach außen ausgesprochen wird. Als das Wort und Bild des Vaters ist er recht eigentlich der Ausdruck und der Abglanz der Herrlichkeit des Vaters; aber zugleich liegt in diesem unendlichen Worte auch die Herrlichkeit des Hl. Geistes ausgesprochen und repräsentiert, weil sie aus ihm ausströmt und hervorweht. Wenn er also Mensch wird, dann legt Gott der Vater in der von ihm angenommenen Menschheit im eigentlichen Sinne den vollen Ausdruck seiner Herrlichkeit nieder; das persönliche Wort Gottes tritt persönlich nach außen hervor, wird nach außen ausgesprochen; es verkörpert und äußert sich in einer ungleich realern und stärkern Weise, als sich unser Gedanke in sinnlichen Lauten verkörpert und darstellt. Also wird auch gerade durch die Inkarnation des Sohnes die trinitarische Selbstverherrlichung Gottes in der glänzendsten und großartigsten Weise nach außen weitergeführt und dargestellt.[176]

Das ist die erhabene, geheimnisvolle Bedeutung, welche wir in der Inkarnation sogleich beim ersten Blicke durch die Betrachtung ihrer Verbindung mit dem größten aller Mysterien, mit dem der Trinität, entdecken. Beide Mysterien beleuchten und heben sich wechselseitig. Die Trinität erscheint um so größer und herrlicher, je größer das Mysterium ist, das aus ihr hervorsproßt; und die Inkarnation strahlt in einem um so hellern Lichte, je mehr

wir die Tiefe des Abgrundes erkennen, in den sie ihre Wurzeln hinabsenkt.

Wie nun aber die in den trinitarischen Produktionen liegende unendliche Mitteilung und Selbstverherrlichung Gottes gerade durch die Sendung der zweiten Person vorzüglich fortgeführt wird: so gehört es auch andererseits zur Vollendung dieser Fortführung, daß der Sohn Gottes *gerade die menschliche Natur* in sich aufnehme.

Damit nämlich die Mitteilung und Verherrlichung Gottes nach außen zum vollen Abschluß gelange, muß die ganze geschaffene Natur dabei repräsentiert sein und daran teilnehmen. Die geschaffene Natur ist aber in zwei Gegensätze gespalten, in die geistige und die materielle Natur; im Menschen sind beide Elemente in der Einheit der Natur und der Persönlichkeit vertreten; er ist der Mikrokosmos, die Welt im Kleinen, seine Natur der Inbegriff der beiden Gegensätze, der Brennpunkt, in dem sie zusammenfließen.

Sollte also die Sendung des Sohnes die Fortsetzung oder besser die Einführung der ewigen Produktion Gottes in seine Schöpfung sein, dann mußte sie eben ihre Richtung nehmen auf die menschliche Natur als das Zentralwerk Gottes nach außen, auf die menschliche Natur, die nach unten in der materiellen Welt wurzelt, nach oben in die Geisterwelt hineinragt und im Universum eine ähnliche Doppelstellung einnimmt, wie der Sohn Gottes selbst in der Gottheit, indem er vom Vater ausgeht und den Hl. Geist aus sich hervorgehen läßt. Auf die menschliche Natur sich richtend, erreichte sie auch die beiden Naturen, die mit derselben nach verschiedenen Seiten verwandt und verbunden sind.

Wäre sie bloß auf eine rein geistige Natur gerichtet, so würde die Mitteilung der göttlichen Natur in dieser stehen bleiben und sich nicht auch über die materielle Natur ergießen. Durch Vereinigung mit der Menschheit aber läßt der Sohn Gottes zugleich die geistige und materielle Natur an seiner Gottheit partizipieren; obgleich er dabei an den Engeln vorbeigeht, so überspringt er sie doch nicht, weil ihre Natur in dem geistigen Elemente der menschlichen mitvertreten erscheint.

Ebenso wird die Einführung der unendlichen Verherrlichung Gottes in die Welt in der vollkommensten und universalsten Weise gerade durch die Menschwerdung des Wortes erreicht.

Hier wird nämlich das Wort nicht nur wie immer nach außen getragen, sondern wahrhaft verkörpert, so daß der in ihm klingende unendliche Hymnus nicht bloß geistig, sondern auch sinnlich wahrnehmbar, und das in ihm leuchtende Ebenbild des Vaters nicht bloß dem geistigen Auge, sondern auch dem sinnlichen sichtbar wird. Ueberdies wird durch die Annahme der Menschheit die ganze in ihr repräsentierte geschaffene Natur, die geistige wie die materielle, mit in die Verherrlichung aufgenommen, welche der Träger derselben, das ewige Wort, seinem Vater darbringt.

Zugleich mit ihrer zentralen Stellung hat aber auch die menschliche Natur das vor der rein geistigen voraus, daß alle Individuen derselben durch ihre Geschlechtseinheit einen großen Körper, ein großes Ganzes konstituieren. Das ist der Grund, weshalb alle Individuen derselben in eine eigentümliche Verbindung unter *einem* Haupte zusammentreten können. Deshalb kann auch der Gottmensch durch den Eintritt in die menschliche Natur das ganze Geschlecht in besonders enger Weise in sich vereinigen zu seinem mystischen Leibe, um in diesem mystischen Leibe, wie in seinem eigenen, die Idee seiner Sendung in der vollkommensten und universalsten Weise durchzuführen, dadurch nämlich, daß sich hier die Mitteilung der göttlichen Natur auf den ganzen Körper als ein solidarisches Ganzes erstreckt, und dieser Körper wiederum in seiner Totalität in das unendliche Opfer des Sohnes Gottes aufgenommen wird. Dieser Gedanke führt uns hinüber zur Betrachtung der Bedeutung, welche der Gottmensch in seiner Stellung zum Universum besitzen muß.

Mit dem Gesagten haben wir nämlich die große Bedeutung der Inkarnation, oder vielmehr der Inkarnation und der Trinität in ihrer Wechselbeziehung, noch nicht erschöpft. Wir haben die Inkarnation nur betrachtet als das selbständige Produkt einer eigenen Entwicklung; aber sie ist zugleich die Wurzel, aus der sich ein großer, geheimnisvoller Baum entfaltet, der Kern, um den sich eine neue, wundervolle Ordnung der ganzen Welt anreiht. Der Gottmensch, in welchem sich die Strahlen des trinitarischen Prozesses in ihrer äußern Entfaltung konzentrieren, muß notwendig für die ganze Welt eine Sonne werden, die alle Kreaturen an sich zieht, um die in ihr konzentrierten Strahlen der göttlichen Güte und Herrlichkeit über sie alle zu verbreiten, um den Reichtum der trinitarischen Mitteilungen der ganzen

Welt zugute kommen und damit auch die Welt an der trinitarischen Einheit teilnehmen zu lassen. Der Gottmensch ist verflochten mit allen Kreaturen, in deren Gemeinschaft er eingetreten, und soll seinerseits alle Kreaturen in das Mysterium der göttlichen Dreifaltigkeit und Dreieinigkeit verflechten.

Wir haben also fortan den Gottmenschen zu betrachten in seiner Stellung zu den Kreaturen und in der Bedeutung, die ihm dieser Stellung gemäß zukommt.

II. DER GOTTMENSCH IN SEINEN BEZIEHUNGEN ZUM MENSCHENGESCHLECHTE UND ZUM UNIVERSUM

§ 56. Die mystische Stellung des Gottmenschen zum Menschengeschlechte

Der Gottmensch ist das *Haupt* der ganzen Schöpfung und des Menschengeschlechtes insbesondere; damit ist das ganze Mysterium seiner Stellung in der Welt, eine ganze Reihe der höchsten und erhabensten Mysterien ausgesprochen. Er ist das Haupt des Menschengeschlechtes in einer so erhabenen Weise, wie es nur der Gottmensch sein kann. Versuchen wir es, von der Größe dieses Mysteriums uns wenigstens einen annähernden Begriff zu machen.

Die erste und notwendigste Bedingung, damit Etwas Haupt genannt werden könne, ist die, daß es ein Glied, und zwar das hervorragendste Glied in einem Ganzen sei. Alle Kreaturen zusammen bilden ein großes Ganzes, dem der Gottmensch in seiner geschaffenen Natur mit angehört, worin er das edelste, vornehmste Glied ist. So wird er der Erstgeborene aller Kreatur und das Haupt der himmlischen Mächte genannt, und in dieser Beziehung steht er dann schon unendlich hoch über Adam, der bloß das Haupt des menschlichen Geschlechtes ist.

Im engern und strengern Sinne ist er jedoch ebenso, wie Adam, das Haupt des Menschengeschlechtes, aber in weit höherer Weise, als Adam. Das menschliche Geschlecht bildet in vollerm Sinne ein Ganzes, als die Gesamtheit der Kreaturen, einmal, weil alle Individuen desselben eine und dieselbe Natur gemeinschaftlich haben, noch mehr aber, weil diese eine Natur von einem Prinzipe auf alle übergeht, der Besitz derselben von einem Stamm-

vater allen übrigen vermittelt wird. So sind sie nicht nur einander vollkommen ähnlich durch die Einheit der Natur, sie sind nicht nur eine Spezies, sondern auch ein *Geschlecht*; sie verhalten sich wie die Aeste eines großen Baumes, die alle aus einer Wurzel entsprungen, in ihrer Beziehung auf dieselbe ein reell zusammenhängendes Ganzes, einen großen Körper bilden.

Der erste Mensch nun, von dem die Fortpflanzung der Natur ausgeht, bildet selbstverständlich das erste Glied des Körpers, das prinzipale Glied im eigentlichen Sinne, weil die übrigen von ihm als ihrem Prinzipe abhängen und in ihm und durch ihn zur Einheit verbunden werden; als Prinzip der ganzen Natur ist er das natürliche Haupt des Geschlechtes.

In diesem Sinne kann der Gottmensch nicht Haupt des Geschlechtes sein; von ihm geht die Fortpflanzung der Natur nicht aus; er nimmt vielmehr dieselbe aus dem Schoße des Geschlechtes an, ist selbst eine Frucht desselben, aber keine natürliche, sondern eine übernatürliche Frucht, die durch ein Wunder des Hl. Geistes aus demselben hervorsprießt. Er begründet nicht die natürliche Geschlechtseinheit; er findet dieselbe vor und setzt sie voraus. Denn wie überhaupt das Uebernatürliche das Natürliche voraussetzt, so hat auch das übernatürliche Haupt des Geschlechtes das natürliche zur Vorbedingung. Wenn die Menschen nicht schon von Natur aus ein Ganzes bildeten, träte der Gottmensch dadurch, daß er wird, wie Einer aus ihnen, nicht als Glied in einen Körper ein, könnte also auch nicht im vollen Sinne ihr Haupt werden. Wenn er das sein soll, ist es notwendig, daß die Menschen wahrhaft ein zusammenhängendes Geschlecht, einen großen Körper durch die Abstammung von einem natürlichen Stammvater bilden, daß sie also in einem natürlichen Haupte verbunden sind.

Wodurch aber und wie wird Christus, der Gottmensch, Haupt des Geschlechtes, wenn er nicht, wie Adam, das Prinzip desselben ist? Wir könnten schlechtweg sagen: weil er das weitaus edelste, vornehmste und würdigste Glied des Geschlechtes ist. Doch damit allein würde der Gottmensch mehr als die Krone und edelste, schönste Frucht des Geschlechtes, denn als das Haupt desselben erscheinen. Das Haupt im eigentlichen Sinne ist nicht nur der Gipfel, das hervorragendste Glied am Körper, es ist zugleich das, was bei der Pflanze die Wurzel, was für die Reben der Wein-

stock ist, das, worin der ganze Körper zusammengehalten, dem er angeschlossen ist, das, was den ganzen Körper sich aneignet, besitzt und durchherrscht, das endlich, worin der ganze Körper gleichsam aufgeht. Diese Stellung hatte Adam dadurch, daß das ganze Geschlecht aus ihm hervorging und, von ihm ausgehend, mit ihm verbunden blieb; der Gottmensch hat sie dadurch, daß er das ganze Geschlecht, obgleich es nicht von ihm selbst ausgegangen, durch seinen Eintritt in dasselbe *in sich aufnahm, mit sich verband, sich aneignete und es durchherrschte.* Adam war Haupt des Geschlechtes, weil und insofern er die Ursache der natürlichen Einheit desselben war; der Sohn Gottes eignet sich durch die unendliche Anziehungskraft seiner göttlichen Person dieses so geeinte Geschlecht in seinem ganzen Umfange an, indem er ein Glied des Geschlechtes, das mit den übrigen in realem Zusammenhange steht, sich aneignet und in seine Person aufnimmt; und dadurch wird er das neue Haupt des ganzen Geschlechtes, das natürliche Haupt in demselben mit eingeschlossen.

Es ist das ein großes, wunderbares Mysterium, ebenso groß als die Inkarnation selbst, auf die es sich gründet, aus der es hervorfließt. Die Einheit und die Art der Abhängigkeit, in die wir zu Christus als unserm Haupte treten, ist so wunderbar, daß wir nur zu dem Gottmenschen in ein solches Verhältnis treten können. Kein bloßer Mensch, selbst Adam nicht, kann so über das ganze Geschlecht emporragen, daß er *kraft dieser Erhabenheit* alle Glieder des Geschlechtes an sich zieht, sich zu eigen macht, sich unterwirft. Adam steht ganz und gar im Geschlechte, geht seinerseits im Geschlechte auf, obgleich er am Anfange steht. Christus steht absolut über dem Geschlechte, weil seine göttliche Person nicht die Zeugerin, sondern die Schöpferin des Geschlechtes ist. Die Persönlichkeit Adams ist durch den Besitz der menchlichen Natur bedingt, die Persönlichkeit Christi ist unabhängig davon; sie eignet sich bloß eine menschliche Natur an, um sie zu beherrschen, um sie ihrer Persönlichkeit einzuverleiben, und so kann sie auch, indem sie ein Glied des Geschlechtes ganz in sich aufgehen läßt, das ganze Geschlecht an sich ziehen, sich einverleiben und beherrschen. Sehr schön sagen daher die heiligen Väter,[177] daß Gott, indem er eine menschliche Natur sich einverleibte und sich zur Hypostase, zum Träger und Inhaber derselben gemacht habe, so auch im weitern Sinne das

ganze Geschlecht sich einverleibt und sich zur Hypostase, zum Träger und Inhaber derselben gemacht habe; nicht als wenn er in derselben Weise alle Glieder der menschlichen Natur mit sich vereinigt hätte, wie das, in dem er Fleisch wurde, sondern vielmehr deshalb, weil er wegen der innnigen, solidarischen Verbindung, in der dieses eine Glied mit allen übrigen stand, durch dieses eine und in diesem einen alle übrigen Glieder sich angeeignet hat. Das ganze menschliche Geschlecht wird der Leib des Sohnes Gottes, wenn ein Glied desselben dem Sohne Gottes einverleibt wird; ja, es wird in weitaus vollerem und höherem Sinne ein Leib mit Christus, als mit Adam, weil es jenem mehr angehört, als diesem, weil Adam selbst in Christus aufgeht und als natürliches Haupt des Geschlechtes mit seinen Gliedern Christus angehört und in ihm sein Oberhaupt erkennen muß; weil ferner Adam das Geschlecht bloß in sich trug, solange es noch nicht aus ihm hervorgetreten war, also bloß der Ausgangspunkt, nicht der wirkliche Träger des entfalteten Geschlechtes ist, Christus dagegen das Geschlecht eben in seiner Entfaltung in sich aufnimmt. Das ganze menschliche Geschlecht verhält sich somit in analoger Weise zu der Person des Sohnes, wie die von ihm in sich aufgenommene Menschheit. Die Menschheit Christi wird in der Regel mit *caro*, *corpus* bezeichnet, als der eigene Leib des Sohnes Gottes. Abgesehen von andern Gründen wird diese Bezeichnung hauptsächlich deshalb gewählt, weil dadurch deutlicher die Angehörigkeit jener Menschheit an eine höhere Person, zugleich aber ihre geschlechtliche Einheit mit den übrigen Menschen hervortritt. Auch das Geschlecht selbst heißt ja zur Kennzeichnung seines geschlechtlichen Charakters *universa caro*. Das ganze Geschlecht ist eine solidarische Masse, welche als Ganzes in der Person des Wortes aufgenommen wird, wenn ein Teil derselben in diese eintritt. Dieser erste Teil wird auf eine ganz besondere Weise mit dem Worte vereinigt, in der absoluten Einheit der Person; er ist *per se* und absolut Fleisch und Leib des Sohnes Gottes. Er ist als der Erstling der Masse auch der bevorzugte, privilegierte Teil der Masse; aber als Erstling tritt er nicht aus seiner Kontinuität mit dem Geschlechte heraus; in ihm und durch ihn wird die ganze Masse von der Person des Wortes angezogen;[178] das ganze Geschlecht wird ebenfalls der Leib, das Fleisch des Wortes, nicht in einem

bloß moralischen Sinne, sondern so wahrhaft und reell, wie die Einheit des Geschlechtes mit der Menschheit Christi und die Einheit dieser Menschheit mit der göttlichen Person eine wahre und reelle ist.

Das ganze Geschlecht gehört folglich wahrhaft zur Person Christi als deren Leib, nur nicht in einer so innigen Weise, daß dadurch die Selbständigkeit und Persönlichkeit der übrigen Glieder, wie bei dem Erstlinge, in der Person des Wortes ganz und gar aufginge. Die übrigen Glieder bewahren ihre persönliche Selbständigkeit. Aber wie die Geschlechtseinheit trotz der persönlichen Selbständigkeit und in derselben fortbesteht, wie diese Selbständigkeit keine isolierte, abgeschlossene ist, so können auch die dem Geschlechte angehörenden Personen in einer höhern, in geheimnisvoller Weise das ganze Geschlecht durchherrschenden Person aufgenommen, mit ihrer eigenen Persönlichkeit dieser höhern angeeignet, von ihr umspannt und durchdrungen werden, so daß sie ihr mehr angehören, als sich selbst, und im weitern Sinne auf ähnliche Weise mit ihr eine Person bilden, wie die ihrer Selbständigkeit gänzlich beraubte ureigene Menschheit Christi.

Das Geschlecht wird in der Regel der *mystische Leib* Christi, die Christus eigene Menschheit der *reale Leib* Christi, wie die Einheit des Geschlechtes mit Christus ebenfalls eine mystische, die seines eigenen Leibes mit seiner göttlichen Person reale Einheit genannt. Diese Bezeichnung hat ihren guten Grund; aber sie wird hauptsächlich nur in Ermangelung anderer, besserer Ausdrücke angewandt und muß, um kein Mißverständnis herbeizuführen, genau erklärt und begrenzt werden.

Wie die Unterscheidung liegt, muß man die Prädikate „mystisch" und „real"als Gegensätze fassen, die sich gegenseitig ausschließen. Dann würde die Einheit der Menschheit Christi mit seiner göttlichen Person keine mystische, d. h. geheimnisvolle, übernatürliche sein, und der Leib Christi wäre nicht Leib des Sohnes Gottes auf eine mystische, geheimnisvolle Weise. Aber wie wäre das denkbar, da es keine erhabenere, wunderbarere, geheimnisvollere Union und Einheit gibt, als zwischen dem Sohne Gottes und seiner Menschheit? Und beruht nicht auch eben der mystische Charakter der Einheit des Geschlechtes mit Christus eben auf dem Mysterium der hypo-

statischen Union? Umgekehrt ist auch die Einheit des Geschlechtes mit Christus eine reale, objektive, in der realen Einheit des Geschlechtes an sich fußende, und partizipiert, wie an dem geheimnisvollen Charakter, so auch an der Realität der hypostatischen Union, ohne jedoch dieselbe in ihrer ganzen Fülle zu erreichen.

Daß die volle hypostatische Einheit unendlich realer, unendlich fester und inniger ist, als die Einheit des Geschlechtes mit Christus, ist das Wesen an der obigen Unterscheidung und hat zu ihr Veranlassung gegeben. Mit dem Worte „mystisch" verband man dann in diesem Gegensatze nicht seinen vollen Sinn, den des Geheimnisvollen, sondern mehr den des Figürlichen, Tropischen, im Gegensatze zum Wahrhaften, Konkreten. Wenn ich das ganze Geschlecht Leib Christi nenne, rede ich in der Tat in etwa figürlich; aber diese Figur beruht nicht auf einem nackten Vergleiche, sondern auf einer tiefen, objektiven Realität, die ein großes Mysterium in sich birgt.

So innig wird in der Hl. Schrift die Verbindung des Geschlechtes mit dem Sohne Gottes aufgefaßt, daß es als eine Person mit ihm dargestellt wird. Im Alten Bunde schon wurde das israelitische Volk wegen seines engern Verbandes mit Christus nicht als bloßer Typus desselben, sondern weil es als sein Stammgeschlecht mit ihm verwandt war und eine Person mit ihm bildete, der Sohn Gottes genannt.[179] Noch deutlicher aber sagt der Apostel, Christus habe ebenso viele Glieder seiner selbst, im Geschlechte nämlich, wie der eine natürliche Körper deren viele hat. Wie der seine eigene Menschheit salbende und durchdringende Sohn Gottes Christus ist, so ist er nach dem Apostel auch Christus als der das ganze Geschlecht in sich aufnehmende, und mit seiner göttlichen Salbung weihende Sohn Gottes.[180]

Und nicht bloß vorübergehend wird diese Art von Einheit in der Hl. Schrift angedeutet, sie wird konsequent in der mannigfachsten Weise durchgeführt.

Uns selbst und unsern Leib sollen wir als ein Glied Christi, als etwas, was Christus angehört und durch die Würde seiner Person geheiligt ist, heilig und unbefleckt erhalten.[181] Eine Schändung unseres Leibes ist fortan nicht bloß eine Schändung unserer eigenen, sondern auch der Person Christi.[182] Ueberhaupt leidet

Christus in uns, nicht bloß wir selbst, auf ähnliche Weise, wie er in seiner eigenen Menschheit litt.[183]

Auf der andern Seite aber sind auch die Zustände, Leiden und Tätigkeiten Christi, wegen unserer Einheit mit ihm, die unsrigen. Wenn Christus stirbt und begraben wird, sterben wir in ihm und werden begraben;[184] wenn er von den Toten aufersteht und gen Himmel auffährt, stehen wir in ihm von den Toten auf und steigen mit ihm zum Himmel empor. „Gott aber", sagte der Apostel,[185] ... „hat uns in Christus mitbelebt, durch dessen Gnade ihr gerettet wurdet, hat uns mitauferweckt und im Himmel mit Platz nehmen lassen." Denn, bemerkt dazu der hl. Chrysostomus, wenn Christus, unser Haupt, von den Toten auferweckt ist, sind auch wir zugleich auferstanden, und wenn das Haupt sitzt, sitzt auch der Körper. Ferner, wenn Christus seinem Vater gehorsam ist, sind auch wir in ihm dem Vater gehorsam; wenn er dem Vater genugtut, tun wir in ihm dem Vater genug, wie wir im ersten Adam ihn beleidigt und die Frucht des verbotenen Baumes genossen haben.[186]

Wie aber Christus, als unser Haupt, in uns leidet, und wir in ihm, als unserm Haupte, leiden und wirken, so muß auch Christus in uns wirken und leben. Nicht alle unsere Tätigkeiten jedoch sind darum auch Christus, als unserem Haupte, zuzuschreiben, wie auch nicht alles, was die Glieder unseres Körpers wirken, dem Haupte oder dem ganzen Menschen zugeschrieben werden kann. Nur diejenigen Tätigkeiten gehören dem Haupte und dem ganzen Menschen an, die vom Haupte und vom ganzen Menschen ausgehen. Auch Christus kann also nur in denjenigen Tätigkeiten in uns wirken und leben, welche von ihm ausgehen und durch die von ihm als dem Haupte ausströmende Kraft, durch seinen eigenen Geist, hervorgerufen und getragen werden. Von solchen Tätigkeiten gilt das Wort des Apostels, daß nicht er lebe, sondern Christus in ihm. Selbst bei der eigenen Menschheit Christi kann man nur insofern sagen, daß der Sohn Gottes in ihr lebte und wirkte, als die in derselben und durch dieselbe vollzogenen Handlungen von seinem göttlichen Geiste ausgingen, also nicht bloß durch deren natürliche Kraft, sondern durch die göttliche Gnadenkraft der sie durchherrschenden Person vollzogen wurden.

Kurz, zwischen uns und Christus findet kraft unserer Ein-

gliederung in seine göttliche Person, und kraft unseres Anschlusses an seine eigene Menschheit, als das Haupt des mystischen Leibes, eine ähnliche *communicatio idiomatum* statt, wie zwischen seiner eigenen Menschheit und der göttlichen Person; und dieser Austausch der Eigentümlichkeiten ist der beste Beweis der wunderbaren, geheimnisvollen Einheit, die zwischen dem Menschengeschlechte und dem in seinen Schoß eingetretenen Sohne Gottes besteht.[187]

Uebrigens läßt sich diese Einheit des Leibes und der Person zwischen Christus und dem Menschen am leichtesten vorstellen durch jene Einheit, welche der Apostel so nachdrücklich als das Ebenbild der Einheit Christi mit der Kirche darstellt, durch die Einheit zwischen Mann und Weib in der Ehe. Hier ist nämlich der Unterschied der Personen an sich strenge gewahrt; aber dennoch ist die Verbindung derselben eine so innige und so vollständige, daß sie fortan zu einem Ganzen verschmolzen erscheinen. Die Eheleute sind nicht nur moralisch Eins miteinander durch Eintracht der Gesinnung und wechselseitige Liebe; diese moralische Einheit hat vielmehr eine reale physische Basis in ihrer Beziehung auf die Einheit des Leibes. Und darum ist auch ihre persönliche Einheit nicht eine bloß moralische, wie zwischen zwei Freunden, sondern eine so reale und durchgreifende, daß das Weib seine Selbständigkeit gegenüber dem Manne fast aufgibt, seinen Namen annimmt, in ihm sein natürliches Haupt, seinen natürlichen Vertreter hat, aber zugleich auch an allen seinen Ehren und Verdiensten partizipiert.

Einige Väter und Kirchenschriftsteller, wie Novatian, der hl. Augustinus und Cassian, haben vor dem Auftreten des Nestorianismus auch von einer Vermählung des Logos mit seiner eigenen menschlichen Natur gesprochen. Der Vergleich trifft in der Tat in vielen Punkten zu; weil aber die volle Einheit der Hypostase in demselben nicht hervortritt, und Nestorius denselben zur Bemäntelung seiner häretischen Anschauung benutzte, haben die späteren Väter in dieser Beziehung ihn nicht mehr gebraucht, aber zugleich erklärt, daß gerade durch die volle hypostatische Einheit eines Gliedes der menschlichen Natur mit dem Logos die ganze Natur mit ihm im stärksten Sinne vermählt und seine Braut geworden sei. Indem nämlich der Logos Fleisch vom Fleische des Geschlechtes angenommen und sich zu eigen

gemacht, sei er mit den übrigen Personen des Geschlechtes Eins geworden in einem Fleische. Der Schoß der Jungfrau sei das Brautgemach gewesen, worin die menschliche Natur ihre unaussprechliche Vermählung mit ihm gefeiert habe, und durch ihren Erstling als seine Braut von ihm angenommen, ihm vereinigt worden sei.[188] Das Glied des Geschlechtes, in welchem und durch welches der Logos sich mit der ganzen Natur vermählte, mußte mit ihm natürlich unendlich inniger und fester verbunden werden, als die übrigen Glieder; es mußte durchaus in seiner Person aufgehen, in ihm mußte der Logos selbst Fleisch werden, wenn er mit den übrigen *ein* Fleisch werden sollte.

Diese Auffassung der Einheit des Leibes zwischen dem Gottmenschen und den Menschen hat außerdem, daß sie durchaus biblisch und patristisch ist, auch noch den Vorzug, daß sie die Form und Bedeutung der Einheit des Geschlechtes mit seinem zweiten Haupte, dem himmlischen Adam, und der Einheit mit seinem ersten Haupte, dem irdischen Adam, schlagend hervorhebt. An den neuen Adam fesseln die menschliche Natur stärkere und innigere Bande, als an ihren irdischen Stammvater; denn auch hier gilt das Wort: der Mensch wird Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen. Diesem Bräutigam gehört sie um so mehr an, als er zugleich ihr höchster, unumschränktester Herr ist, dem auch ihr Vater unterworfen wird, und als sie durch die Vermählung mit ihm nicht nur den Adel zurückerhalten soll, den sie in ihrem Vater verloren, sondern über ihr Geschlecht und über alles Irdische, ja selbst über alle Himmel erhoben, in den Schoß seines himmlischen Vaters eingeführt werden soll.

Doch über die Bedeutung dieser Vermählung und der Einheit des Leibes überhaupt werden wir sogleich ausführlicher zu reden haben. Wir bemerken nur noch, daß die leibliche Einheit des Sohnes Gottes mit der ihm vermählten menschlichen Natur, insoweit sie unmittelbar in der Inkarnation selbst gegeben ist, zunächst bloß zu denken ist nach Analogie derjenigen, welche zwischen Adam und Eva insofern bestand, als Eva aus der Seite Adams genommen war, nicht aber nach Analogie derjenigen, welche erst durch die förmlich eingegangene, resp. vollzogene Ehe hergestellt wird. Letztere Einheit wird zwischen Christus und uns erst hergestellt durch die Taufe und die Eucharistie. Wie

aber zur Grundlegung und Präformation der ehelichen Einheit das Weib aus der Seite des Mannes genommen, und sie durch die Bestimmung beider füreinander begründet wurde: so ist auch die Annahme der menschlichen Natur aus dem Schoße des Geschlechtes beim Sohne Gottes die Grundlage seiner förmlichen Vermählung mit demselben durch die Taufe und die Eucharistie, sie ist gleichsam eine virtuelle Vermählung, kraft deren der Sohn Gottes sofort schon für die menschliche Natur, als seine ihm bereits wirklich angehörige Braut, sein Herzblut vergießen konnte, um sie rein und unbefleckt zu machen, sie zum heiligen Bunde mit ihm zu befähigen, und so dann auch sie mit seinem eigenen Fleische und Blute zu speisen.

Damit sind wir schon teilweise einer Einwendung zuvorgekommen, die man uns hier machen könnte. Man könnte uns nämlich einwerfen: nicht das Menschengeschlecht als solches, sondern die durch den Glauben oder die Taufe mit Christus in besondere Verbindung getretenen Glieder desselben, die Mitglieder der Kirche, bildeten den Leib, dessen Haupt Christus ist. Wer möchte leugnen, daß die Menschen im engern Sinne erst durch den Glauben und die Taufe Glieder des Gottmenschen werden? Im Glauben wird ja erst ihre Einheit mit Christus eine lebendige, indem dadurch zuerst auch der Geist des Hauptes in ihnen zu wirken beginnt, und sie ihrerseits sich an das Haupt anklammern und zu demselben hinstreben. Und in der Taufe wird die Verbindung der Menschen mit Christus erst eine organische, eine an den Menschen äußerlich und innerlich hervortretende; in der Taufe drückt Christus ihnen das Gepräge ihrer Angehörigkeit an ihn auf und setzt sie dadurch in den Vollbesitz und Genuß der ihnen als Gliedern seines Leibes zustehenden Rechte und Privilegien. Aber beiderseits wird die einfache Einheit des Leibes mit Christus nicht nur nicht zuerst hergestellt, sondern geradezu vorausgesetzt. Wenn im Glauben die Einheit eine lebendige wird, dann mußte die materielle, die tote Einheit schon vorhanden sein, als die zu belebende. Der Geist des Hauptes kann nicht in uns einströmen, wenn wir nicht schon in etwa zu seinem Leibe gehören, und wir unsererseits können jenes Haupt nicht ergreifen und festhalten, wenn es nicht schon wirklich unser Haupt ist, und wir in etwa schon mit ihm verbunden sind. Da nun ferner der Glaube, ja auch die volle Lebenseinheit mit

Christus vor der Taufe in uns vorhanden sein kann, so muß auch der Taufe schon eine gewisse Einheit des Leibes mit Christus vorausgehen. In der Taufe wird dieselbe nur ausgebildet, ausgeprägt, organisiert, vollzogen und abgeschlossen; aber grundgelegt war sie schon vorher. Die Grundlage der Güter- und Gnadengemeinschaft mit Christus ist sein allgemeines Verhältnis zum Geschlechte als solchem; nur hat Christus die wirkliche Einführung in den Genuß dieser Gemeinschaft für den Neuen Bund an die Taufe als das ordentliche Organ geknüpft. Im Alten Bunde war dieselbe in keiner Weise an die Taufe, weder *in re* noch *in voto* geknüpft, und doch war Christus im Grunde ebensosehr das Haupt des Geschlechtes im Alten, wie im Neuen Bunde.[189]

Wir haben also keinen Grund, von unserer Auffassung abzugehen; wir müssen sie vielmehr im wesentlichen unbedingt festhalten. Man wird sehen, wie großartig und geheimnisvoll sich in ihr die Bedeutung der Inkarnation zeigt.

§ 57. Erste Bedeutung des Gottmenschen als Geschlechtshauptes; Mitteilung göttlicher Würde; Begründung und Vollendung der Kindschaft Gottes

So wunderbar und geheimnisvoll die bezeichnete Stellung des Gottmenschen, oder des Sohnes Gottes in seiner Menschheit zum Geschlechte ist, ebenso wunderbar und geheimnisvoll muß auch die Bedeutung sein, die ihm kraft dieser Stellung zukommt.

Kraft seiner Stellung als übernatürliches Haupt des Geschlechtes konnte der Gottmensch offenbar das wieder gutmachen, was das erste Haupt des Geschlechtes verbrochen. Wie der erste Adam dem Geschlechte durch seine solidarische Einheit mit demselben eine unendliche Schuld auflud, die dasselbe nicht bezahlen konnte, so konnte und sollte der neue Adam kraft seiner noch größern solidarischen Einheit mit dem Geschlechte, durch welche demselben seine eigenen, unendlich wertvollen Verdienste mitangehörten, diese Schuld bezahlen. Und wie das Geschlecht ohne die Bezahlung jener Schuld auch die durch dieselbe verwirkte übernatürliche Gerechtigkeit von Gott nicht wiedererlangen konnte, so konnte und sollte es die-

selbe durch die Bezahlung jener Schuld von seiten seines neuen Hauptes wiedererwerben.

Das neue Haupt war also ein Ersatz, ein Supplement des alten.

Aber es wäre eine Unterschätzung der erhabenen übernatürlichen Würde des neuen Hauptes, wenn man dasselbe bloß eine Lücke im Geschlechte ausfüllen lassen wollte. Die Ausfüllung der Lücke kann nur ein untergeordnetes Moment in seiner Bestimmung und Bedeutung bilden. Der wesentliche Charakter, den die Aufnahme des Menschengeschlechtes in die Person des Sohnes, die Eingliederung desselben in Christus, besitzt, ist nicht der der Ausgleichung, Ausfüllung, sondern der *der Erhebung, der Erhöhung. Als Haupt hebt der Gottmensch das ganze Geschlecht zu einer unermeßlichen, unbegreiflichen Höhe der Würde, des Lebens und der Tätigkeit empor*; und eben durch die Höhe, zu der er das Geschlecht emporhebt, setzt er es auch instand, alle Lücken und Mängel, die aus seiner natürlichen Niedrigkeit, oder aus seinem verschuldeten Falle irgendwie eingetreten sind, in der vollkommensten Weise zu decken und auszufüllen. Aus der hohen Würde, die hier dem Geschlechte zuteil wird, fließt die Tilgung der Schuld durch vollgültige Zahlung von selbst; die Schuld wird aber auch nur zu dem Ende in dieser Weise getilgt, damit das Geschlecht sich vollständig auf die Stufe, die ihm durch die Inkarnation zugedacht ist, erheben und darauf halten könne.

Die Bedeutung und der Einfluß, den der Gottmensch für das ganze Geschlecht haben soll, muß dem Gesagten gemäß festgestellt werden *nach Maßgabe der Bedeutung und des Einflusses, den die göttliche Person für ihre eigene Menschheit hat,*[190] immer jedoch unter Beobachtung des verhältnismäßigen Unterschiedes. *Christianus alter Christus*, sagte ein alter Kirchenvater. *Quod homo est*, sagt der hl. Cyprian,[191] *esse Christus voluit, ut et homo possit esse, quod Christus est.* Das heißt, die göttliche Würde und Kraft Christi, die seine eigene Menschheit salbte und durch die Vereinigung mit ihr den Christus machte, muß sich in ihrer göttlichen Größe und Erhabenheit über das ganze Geschlecht ausbreiten und in demselben geltend machen, um die Glieder durch die Einheit mit ihrem Haupte zu erheben, zu verklären, zu vergöttlichen.

Sehen wir das im einzelnen.

Die eigene Menschheit Christi wurde durch die hypostatische Union mit der göttlichen Würde des Sohnes Gottes, der sie in sich aufnahm, bekleidet, so zwar, daß der Gottmensch auch in seiner Menschheit von allen Kreaturen angebetet, von seinem Vater aber mit derselben unendlichen Liebe geliebt werden mußte, mit der er in seiner Gottheit von ihm geliebt wird. Infolge dieser Würde mußte aber auch jene Menschheit mit der Heiligkeit und Herrlichkeit der göttlichen Natur überschüttet werden, damit sie ihrer unendlichen Würde gemäß ausgestattet würde.

Wenn nun das Menschengeschlecht ebenfalls in analoger Weise der Leib Christi und seine Glieder Glieder des Sohnes Gottes werden, wenn die göttliche Person desselben sie als zu sich selbst gehörig in sich trägt: muß dann nicht verhältnismäßig die göttliche Würde des Sohnes Gottes den Menschen als seinen Gliedern zuströmen? Muß nicht Gott der Vater dieselbe Liebe, die er zu seinem natürlichen Sohne trägt, auch auf seine Glieder ausdehnen, muß er sie nicht in seinem Sohne, als zu ihm gehörig, mit einer und derselben Liebe umfangen?[192] Und muß er dann nicht auch dieselbe göttliche Heiligkeit und Herrlichkeit, mit der er die Menschheit seines Sohnes ziert, auch dessen mystischen Gliedern mitteilen? Muß er diese nicht ebenfalls unendlich hoch erheben und sie zu seinem Sohne auf dessen eigenen Thron setzen?[193]

Ja, die göttliche Würde, die dem Menschen durch seine Eingliederung in Christus zuteil wird, gibt ihm ein Recht auf die † Vergöttlichung, d. h. auf die dieser Würde entsprechende göttliche Verklärung seiner Natur. Sollte die menschliche Natur nicht der göttlichen wahrhaft teilhaftig werden, so wäre diese so erhabene Verbindung mit dem Sohne Gottes eitel und bedeutungslos. Oder wozu diese Einverleibung in den Sohn Gottes, wenn der Mensch bloß auf der Stufe seiner eigenen Natur stehen bleiben soll?

Nein, sagen die heiligen Väter nach dem Vorgange der Heiligen Schrift, wenn der Sohn Gottes Mensch wird, so wird er es nur deshalb, um den Menschen zu vergöttlichen. „Deshalb ist Gott Mensch geworden," sagt der *hl. Augustinus*, „damit der Mensch Gott werde."[194] „Wenn Gott", sagt der *hl. Hilarius*, „uns

durch die körperliche Natur, da wir von seiner Natur entfernt waren, ergriff, indem er als Mensch geboren und das wurde, was wir sind: so ist es jetzt an uns, zur Ergreifung dessen, was er ist, zu streben, damit unser eilfertiges Streben in jene Herrlichkeit eindringe und so das ergreife, worin wir ergriffen wurden, indem wir die Natur Gottes erwerben, während Gott vorher die Natur der Menschen erworben."[195] „Wie der Herr, unsern Leib anziehend," sagt der große *Athanasius*, „Mensch geworden ist, so werden wir Menschen vergöttlicht, durch sein Fleisch angenommen."[196] „Der Sohn Gottes kam," bemerkt der *hl. Leo*, „um die Werke des Teufels zu zerstören, und so verband er sich mit uns und uns mit sich, daß die Herablassung Gottes zum Menschlichen zugleich eine Erhebung des Menschen zum Göttlichen wäre."[197] Noch schöner redet der *hl. Petrus Chrysologus;*[198] er staunt es als ein unaussprechliches Wunder an, daß zwischen dem Himmel und der Erde, dem Fleische und Gott plötzlich ein so inniger Verkehr eintreten könne, daß Gott Mensch, der Mensch Gott, der Herr Knecht, der Knecht Sohn werde und zwischen Gottheit und Menschheit eine auf unaussprechliche Weise innige und ewige Verwandtschaft eintrete. Aehnlich der *hl. Maximus:* „Die der ihr mitgeteilten Erkenntnis entleerte Natur hat der Logos Gott wiederum mit der Erkenntnis erfüllt, und, sie zur Unsterblichkeit kräftigend, nicht der Substanz, sondern der Beschaffenheit nach göttlich gemacht, unaufhörlich sie mit seinem eigenen Geiste besiegelnd, und wie das Wasser mit der Eigenschaft des Weines zur Stärkung verbindend; denn *deshalb wird er auch in Wahrheit Mensch, damit er uns durch Gnade zu Göttern mache.*"[199]

Ueberhaupt betrachten die Väter als das der unendlichen Herablassung Gottes entsprechende Gegengewicht, und darum als deren wahrhaft würdigen Zweck die dadurch eintretende Erhebung des Menschen zu göttlicher Würde und Herrlichkeit. In der Regel aber drücken sie das so aus, daß sie sagen, der Sohn Gottes sei Menschensohn geworden, um die Menschenkinder zu Kindern Gottes zu machen; die natürliche Folge der Inkarnation sei die, daß die Menschen dadurch das Recht und die Macht erhielten, Kinder Gottes zu werden. Die Hl. Schrift war ihnen hier ausdrücklich vorausgegangen. „*Gott sandte seinen Sohn aus dem Weibe geboren,*" hatte der Apostel gesagt,[200] „*damit wir die*

Gnade seiner Kindschaft erhielten." Und der in die Mysterien des Gottmenschen vor allen eingeweihte Jünger hebt in seiner großartigen Beschreibung der Genesis des Mysteriums als die Hauptwirkung desselben hervor, daß der in sein Eigentum kommende Logos allen, die ihn aufnahmen, die Macht gegeben habe, Kinder Gottes zu werden.[201]

Schon *Irenäus* konnte daher lehren: „Deshalb ist das Wort Mensch geworden, damit der Mensch, das Wort aufnehmend und die Gnade der Kindschaft empfangend, Kind Gottes würde."[202] Und wiederum: „Er ist in seiner unermeßlichen Liebe geworden, was wir sind, damit er uns zu dem mache, was er selbst ist."[203] Ausführlicher erklärt sich der *hl. Cyrill* von Alexandrien: „Vermittelst des Wortes, welches die Menschheit (das Geschlecht) durch das mit ihm vereinigte Fleisch mit sich verbindet, aber von Natur mit dem Vater verbunden ist ... steigt das Knechtliche zur Kindschaft auf, indem es durch die Mitgenossenschaft des wahren Sohnes zu der diesem von Natur eigentümlichen Würde berufen und erhoben wird."[204] Unzählige Stellen, die auf dasselbe hinauslaufen, könnten wir noch besonders aus dem hl. Cyrillus anführen.[205] Wir wollen nur noch einige hersetzen, welche genauer den Modus betonen, in welchem die Mitteilung der Vorzüge Christi an das Menschengeschlecht als seinen Leib erfolgt. So erklärt der *hl. Cyrill*[206] die Worte des Evangelisten: „Und er hat in uns gewohnt": „Er (der Evangelist) bemerkt füglich, daß in uns das Wort gewohnt, uns damit folgendes große Mysterium erschließend: wir alle sind Eins in Christus, und die Gesamtheit (*τοκοινὸν πρόσωπον*) der Menschheit lebt in ihm auf. Deshalb ist er ja auch der neue Adam genannt worden, da er durch die Gemeinschaft der Natur alles zur Seligkeit und Herrlichkeit überfüllt, wie der erste Adam zum Verderben und zur Schande. In allen also hat das Wort durch Einen gewohnt, damit durch den Einen, der als Sohn Gottes in der Kraft hingestellt ist im Geiste der Heiligung, auf das ganze Geschlecht jene Würde (der Sohnschaft Gottes) überfließe, und so auch auf uns durch Einen aus uns das Wort Anwendung finde: Ich sagte, ihr seid Götter und Söhne des Allerhöchsten alle. Somit wird in Christus das Knechtliche (die menschliche Natur) in Wahrheit frei durch die Aufnahme in die mystische Einheit dessen, der die Gestalt des Knechtes trägt, in uns aber wird es (d. h. die menschliche Natur)

frei durch Nachahmung und Aehnlichkeit mit jenem Einen, wegen der Verwandtschaft dem Fleische nach. Oder warum sonst hat er nicht die Engel, sondern den Samen Abrahams angenommen, weshalb mußte er in allem seinen Brüdern ähnlich und wahrhaft Mensch werden? Ist es also nicht allen offenbar, daß er in die knechtliche Natur herabstieg, nicht, um dadurch für sich etwas zu erwerben, sondern aus sich selbst schenkend, damit wir, vermittelst der Aehnlichkeit mit ihm zu seinem eigenen erhabenen Gute aufsteigend, durch seine Armut reich würden, und als Götter und Kinder Gottes durch den Glauben erwiesen werden. Denn es wohnte in uns derjenige, der von Natur Sohn und Gott ist, und deshalb rufen wir in seinem Geiste: „Abba, Vater."[207]

„Nachdem der Sohn Gottes", sagt der *hl. Petrus Chrysologus*,[208] „wie der Regen auf das Vließ mit der ganzen Salbe der Gottheit in unser Fleisch sich eingegossen, wurde er von der Salbe Christus genannt; und dieses Namens ist derjenige allein Urheber, welcher so mit Gott übergossen und erfüllt (*superfusus et infusus*) wurde, daß der Mensch und der Gott ein Gott war. Den Namen dieser Salbe hat er also auf uns ausgegossen, die wir von Christus Christen genannt werden." Die Salbe der Gottheit strömt aber, wie der *hl. Augustinus* bemerkt, deshalb auf uns über, weil „Christus, uns sich einverleibend, uns zu seinen Gliedern gemacht hat, damit auch wir in ihm Gesalbte wären".[209] Aehnlich der *hl. Leo*:[210] „In Christus wohnt leibhaftig die ganze Fülle der Gottheit, und ihr seid in ihm erfüllt worden. Den ganzen Leib also erfüllt die ganze Gottheit, und wie nichts abgeht an jener Majestät, durch deren Einwohnung die Wohnstätte erfüllt wird, so geht auch nichts an dem Leibe ab, das nicht von seinem Einwohner erfüllt wäre. Wenn es aber heißt: und ihr seid in ihm erfüllt worden, so ist damit natürlich unsere Natur bezeichnet, indem uns jene Erfüllung nicht beträfe, wenn nicht das Wort Gottes sowohl Seele als Leib von unserem Geschlechte mit sich vereinigt hätte."

Es steht also nach der Lehre der Väter fest, daß das als eingeborener Sohn Gottes mit der Fülle der Gottheit gesalbte Haupt des Geschlechtes seine göttliche Würde und mit ihr die ihr entsprechende Herrlichkeit und Heiligkeit auf seine Glieder hinüberleiten kann und soll.

Auch ohne die Inkarnation hätte Gott uns als seine Kinder annehmen und zu Brüdern seines natürlichen Sohnes der Gnade nach machen können. Denn Kinder Gottes sind wir allein schon dadurch, daß wir dem eingeborenen Sohne Gottes *ähnlich* sind durch die Teilnahme an seiner Natur. Aber ohne die Inkarnation wäre diese Würde von unserer Seite keine begründete und in ihrem Werte weniger vollkommen gewesen. Sie ist zu hoch über unsere Natur erhoben, als daß wir aus uns irgend welche, auch nur die entfernteste, Anwartschaft darauf besitzen oder erwerben könnten. Sie ist reine, nur durch die überfließende Güte Gottes motivierte Gnade: und diese Gnade allein wäre an sich auch nicht mächtig genug, uns wirklich in das persönliche Verhältnis des Sohnes Gottes zu seinem Vater einzuführen, so daß dieser Vater in ihm und durch ihn in Wahrheit auch unser Vater wäre.

Durch die Inkarnation aber werden wir in Wahrheit der Person des Sohnes Gottes einverleibt und eingegliedert. Gott sieht uns also nicht mehr bloß in der Würdigkeit unserer eigenen Person, sondern in seinem Sohne und seinen Sohn in uns; er sieht uns in einer substanzialen Einheit und Verwandtschaft mit seinem Sohne; und dadurch sind wir nicht nur in irgend welcher Weise, sind wir vollkommen würdig, zu seinen Kindern angenommen zu werden; ja wir tragen die Kindschaft schon virtuell in uns durch unsere Einheit mit seinem eingeborenen Sohne.

Die Kindschaft selbst ist daher auch durch Christus keine bloße Adoptivkindschaft mehr, da wir nicht als Fremde, sondern als Verwandte, als Glieder des eingeborenen Sohnes dieselbe erhalten und sie als ein Recht beanspruchen können. Die Gnade der Kindschaft in uns hat etwas von der natürlichen Sohnschaft Christi selbst, von der sie getragen wird. Weil wir nicht bloße Adoptivkinder, weil wir Glieder des natürlichen Sohnes sind, deshalb treten wir als solche auch wirklich mit in das persönliche Verhältnis ein, in welchem der Sohn Gottes zu seinem Vater steht. Wir nennen in *Wahrheit*, nicht nur der Analogie oder der Aehnlichkeit nach, den Vater des Wortes unsern Vater, und er ist es in der Tat nicht durch ein bloßes analoges Verhältnis, sondern durch ein und dasselbe Verhältnis, durch das er der Vater Christi ist. Er ist das auf ähnliche Weise, wie er auch durch dasselbe Verhältnis dem Gottmenschen in seiner Mensch-

heit Vater ist, durch welches er Vater des ewigen Wortes ist. Wir sind daher hier nicht bloße Brüder, angenommene Mitgenossen der Herrlichkeit und Hoheit, die dem ewigen Worte von Natur eignet, sondern auch gewissermaßen *ein* Sohn des Vaters mit ihm und in ihm, und gerade durch diese Einheit werden wir ihm auch ähnlich, konform in seiner Herrlichkeit.

Schon der hl. Cyrill hat diese Unterscheidung in ihrer ganzen Schärfe ausgeprägt ... „Derselbe", sagt er, „ist der Eingeborene und der Erstgeborene, der Eingeborene als Gott, der Erstgeborene aber, insofern er durch seine ökonomische Vereinigung unter uns und vielen Brüdern gewohnt hat, damit auch wir in ihm und durch ihn nach Natur und Gnade Kinder Gottes würden: nach der Natur natürliche Kinder, nämlich *in* ihm und in ihm allein, durch Teilnahme aber und der Gnade nach *durch* ihn im Geiste."[211]

Man wird sich dieses große Mysterium leichter vorstellen können, wenn wir auf den speziellen Charakter der Einheit des Leibes zwischen uns und Christus zurückgehen und die Analogie der Ehe wieder herbeiziehen. Wird nicht die Gattin des wirklichen Sohne durch die Einheit mit ihrem Gatten in weit höherem Sinne und in vollkommenerer Weise die Tochter von dem Vater ihres Gatten, als ein Fremdling, der ohne weiteres von diesem Vater adoptiert wird? Das Verhältnis des letztern ist ein rein äußerliches, nur nach Analogie der wirklichen Kindschaft gebildetes; das der erstern aber ein mit dem der wirklichen Kindschaft innigst verflochtenes, gerade durch dasselbe begründetes; es ist nur eine Ausdehnung und Erweiterung dieses selben Verhältnisses. Das wende man nun auch auf das Verhältnis zum Vater Christi an, in welches das Menschengeschlecht durch die Inkarnation getreten ist.

So legt die Inkarnation des Sohnes Gottes in dem Menschengeschlechte den eigentlichen Grund zur Adoption desselben, und führt sie zugleich zu einer ganz besonders hohen Vollendung. Sie bildet den Uebergang für die Ausbreitung der göttlichen trinitarischen Vaterschaft über das Geschlecht. Diese Vaterschaft wird hier nicht schlechtweg aus reiner Gnade in dem Verhältnisse Gottes zum Menschen nachgebildet, sondern substanziell mit demselben in Verbindung gebracht, und erst durch diese substanzielle Verbindung mit den Menschen soll sie ihre nachbil-

dende Kraft an demselben bewähren. Die Inkarnation setzt den trinitarischen Prozeß in reale Kontinuität mit dem Menschengeschlechte, damit er in demselben weitergeführt werde; sie erhebt das Menschengeschlecht wirklich in den Schoß des ewigen Vaters, damit dasselbe nicht bloß durch eine gnadenvolle Zuströmung von außen her, sondern durch realen Kontakt mit der Quelle die Gnade der Kindschaft mit allen in ihr eingeschlossenen Würden und Rechten erhalte.

Auf ähnliche Weise treten wir als Glieder des Sohnes Gottes in eine festere und erhabenere, in eine mehr persönliche Beziehung zum Hl. Geiste, als dies durch die Gnade an sich geschieht. Schon früher hatten wir gesehen (siehe S. 156 f.), daß der Hl. Geist mit der Gnade der Kindschaft in seiner Hypostase als das Siegel dieser unserer Würde gegeben wird, indem wir eben in ihm in eine Relation zum Vater treten, die derjenigen analog ist, welche der Sohn zum Vater hat. Hier aber wird er unser Eigentum, indem wir als der Leib ihn als den Geist unseres Hauptes besitzen. Hier besiegelt er das Verhältnis, in welchem wir nicht nur *neben* dem eingeborenen Sohne, sondern *in* ihm als ein Christus zum Vater stehen. Hier wird er uns geschenkt, oder ist vielmehr *ipso facto* unser eigen als das Pfand der väterlichen Liebe, womit der Vater uns in seinem eingeborenen Sohne als dessen Glieder liebt, und als das Pfand der Liebe des Sohnes zum Vater, die derselbe auch für uns als seine Glieder dem Vater entgegenbringt. Die Beziehung, wodurch der Hl. Geist als der *Spiritus Christi* in uns wohnt, ist daher eine durchaus hypostatische, und würde selbst dann eine hypostatische sein, wenn die Gnade allein uns in keine hypostatische Beziehung zum Hl. Geiste brächte. Sie ist überdies der Grund und die Krone der in der Gnade selbst liegenden Kindschaft Gottes: der Grund, weil unser Recht an dem Pfande der väterlichen Liebe Gottes auch die Wirkungen derselben in uns herabziehen muß, die Krone, weil sie die Adoptivkindschaft mit der natürlichen so innig verflicht.

Alle Stellen der Schrift über die hypostatische Sendung und Einwohnung des Hl. Geistes, welche wir früher schon (§ 29 u. 30) in Beziehung auf die Gnade der Adoptivkindschaft zu erklären versuchten, erhalten folglich hier ihre realste und tiefste Bedeutung. Der Hl. Geist wird in der Sendung des Sohnes durch die

Annahme der menschlichen Natur mehr in persönliche und hypostatische Relation zu uns gesetzt, als durch die bloß geistige Wiedergeburt desselben in unserer Seele. Als von der Hypostase des Sohnes ausgehend, kommt er mit ihm in seiner Hypostase in den von ihm angenommenen realen und mystischen Leib hinab und wohnt in demselben als der vom Haupte ausgehende und durch den Ausgang demselben angehörige Geist durch eine wahre Fortsetzung seines ewigen Ausganges.

Obgleich der Hl. Geist nicht ebenfalls eine menschliche Natur mit sich vereinigt, oder vielmehr gerade deshalb, kann man sagen, daß er in der Sendung des Sohnes hypostatisch mitgesandt wird. Diese Sendung vollzieht sich offenbar in ihrer Substanz schon mit dem Eintritt des Sohnes in das Menschengeschlecht. Nur der lebendige Besitz und Genuß des Hl. Geistes wurde erst später nach der Auferstehung Christi dem Geschlecht vermittelt, nachdem nämlich Christus in seinem eigenen Leibe seine ganze göttliche Herrlichkeit offenbart hatte, und auch in seinem Fleische als der glorreiche Sohn Gottes erschien.

Schon hier sehen wir, wie hoch das neue himmlische Haupt des Geschlechtes über den ersten Adam emporragt. Der erste Adam war selbst bloß Adoptivkind Gottes; von Natur war er nicht mehr als die übrigen Menschen, konnte also dadurch, daß er an der Spitze des Geschlechtes stand, den übrigen Gliedern desselben keine höhere Würde geben oder erwerben, als diese selbst von Natur aus besaßen. Weder durch seine natürliche Würde, noch durch seine Werke konnte er für sich oder seine Nachkommen das Prinzip der übernatürlichen Güter und einer übernatürlichen Ordnung werden. Es war nur der durch die Gnade Gottes angenommene und bestellte Ausgangspunkt, von wo sich die Würde der Kindschaft über seine Nachkommen verbreiten sollte. Geben konnte er sie nicht, weil sie nicht sein eigen war; nur verlieren konnte er sie. Er war eben nur ein prekäres Haupt des Geschlechtes für die übernatürliche Ordnung. Der Gottmensch hingegen ist kraft seiner persönlichen, natürlichen Würde Prinzip der übernatürlichen Ordnung, dem die Gnade wesentlich eigen ist, und durch den sie auch dem Geschlechte wahrhaft eigen wird. Er ist darum auch der wahrhaft berufene Träger der Gnade für das Menschengeschlecht, der sie

nur geben, nicht aber, weder für sich, noch für andere, verlieren kann.

Der Gottmensch muß sich also nicht bloß als Supplement für eine durch die Sünde Adams hervorgerufene Lücke, sondern auch in Beziehung auf das, was Adam überhaupt sein konnte und sollte, als Komplement desselben betrachten lassen, als derjenige nämlich, welcher das wahre und unwandelbare Fundament und Prinzip der Gnade im Geschlechte sein sollte, während Adam an sich nur das Prinzip und Fundament der Natur sein konnte.[212] Nur dadurch, daß er auf diese Weise Komplement Adams war, konnte er auch, nachdem Adam, und das Geschlecht in ihm, von der Höhe der Gnade herabgefallen, Supplement Adams werden, um das Geschlecht auf jene Höhe nach dem Falle wieder zu erheben.

Da aber Adam außer der Gnade der Kindschaft auch die Gabe der Integrität als eine Zugabe der ersteren und als den Keim der zukünftigen Glorie der ganzen Natur besessen hat, so würde man die Würde, die das Geschlecht durch den Gottmenschen erhält, unterschätzen, wenn man in derselben nicht auch das Recht auf diese Gabe mit einbegriffen sein ließe. Als Leib des Gottmenschen muß das Geschlecht nicht nur in seiner Verbindung mit Gott, sondern auch in der übernatürlichen Verklärung und Erhebung seiner ganzen Natur, seinem Haupte gleichförmig werden. Damit ist nicht gesagt, daß das Geschlecht schon in diesem Leben alle die Vorzüge durch den Gottmenschen erhalten müsse, welche es im ersten Adam vor seinem Falle faktisch besessen. Christus selbst hat ja seine eigene Menschheit nicht mit allen diesen ausgestattet. Es soll nur gesagt werden, daß diese Gaben fortan nicht mehr wie früher die Würde des Geschlechtes übersteigen, und daß, soll diese Würde anders in ihrer ganzen Erhabenheit gewahrt werden, dieselben früher oder später dem Geschlechte zuteil werden müssen. In der Tat erlangen wir die Integrität wieder, nicht zwar schon in diesem Leben die unvollendete, um die Natur vor der Auflösung von vornherein zu bewahren, sondern erst in der Zukunft die in der Glorie der Verklärung aufgehobene, um die aufgelöste Natur wieder herzustellen, und sie fortan unauflöslich in göttlicher Herrlichkeit zu machen. Aber gerade das ist ein Beweis von der Größe unserer Würde, durch welche wir

selbst auf eine in so wunderbarer Weise stattfindende Wiederherstellung und Verklärung unserer ganzen Natur Anspruch machen können.

So groß ist also die Würde, welche das menschliche Geschlecht durch seinen Zusammenhang mit seinem neuen, gottmenschlichen Haupte empfängt, daß dadurch alle übernatürlichen Güter, so sehr sie auch an sich dessen natürlicher Würde übersteigen, ihm natürlich, ihm eigen gemacht werden. Kraft seiner persönlichen, göttlichen Würde verdient der Gottmensch dem Geschlechte die ganze Reihe übernatürlicher Güter, die dasselbe auf keine andere Weise verdienen konnte. Das ist die erste Bedeutung der Inkarnation für das Geschlecht, eine Bedeutung, in der allein schon ihre einzige Erhabenheit hervortritt.

Es könnte auffallen, daß wir hier von einem Verdienste reden, das wir einfach auf die Würde der Person Christi, nicht auf ihre freie Tätigkeit gründen. — Aber wir verstehen ja hier unter Verdienst nur die Würde einer Person und die aus dieser Würde fließenden Rechte. Eine solche Würde kann eine Person von Haus aus ohne die Uebung bestimmter Werke besitzen, und andern mit ihr in Verbindung stehenden Personen mitteilen. Ja, diese ursprüngliche Würde der Person ist gerade dasjenige, was auch ihren Werken den Wert gibt, wodurch sie verdienstlich werden. Wie das Verdienst Christi in Werken sich vollzieht, darauf werden wir später zurückkommen. So viel steht fest, daß der Sohn Gottes wie für seine eigene Menschheit, so auch für seinen mystischen Leib nicht erst durch besondere Tätigkeiten die übernatürlichen Güter zu verdienen brauchte, obgleich Gott in der Wirklichkeit die Mitteilung dieser Güter von dem Tatverdienste Christi abhängig gemacht hat. Die Vorzüge der Menschheit Christi kommen *ipso facto* durch eine Ausdehnung der Privilegien auch den übrigen Gliedern zu.

In diesem Sinne sagt der Apostel:[213] „Da wir durch die Sünden gestorben waren, belebte er uns mit in Christo (*συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ*), er weckte uns mit auf und ließ uns mit sitzen im Himmel in Christus Jesus." Sehr schön erklärt das der hl. Gregor von Nyssa in bezug auf die Auferstehung und Himmelfahrt Christi: „Wie jenes Fleisch, das Gott in sich aufgenommen, und das durch die Auferstehung zugleich mit der Gottheit erhoben wurde, nicht anderswoher, sondern aus unserer Mischung ge-

nommen war, so geht in derselben Weise, wie in unserm Körper die Tätigkeit eines Gliedes das, was mit ihm verbunden worden, dem Ganzen zum Bewußtsein bringt, die Auferstehung eines Teiles, als wenn die ganze Natur ein organisches Wesen wäre, auf das Ganze über, wegen der Kontinuität und der Einheit der Natur vom Teile über das Ganze sich verbreitend."[214] Aehnlich der hl. Chrysostomus: „Indem Christus, unser Haupt, von den Toten auferweckt worden, sind auch wir mit ihm auferstanden, und indem das Haupt sitzt (zur Rechten des Vaters), sitzt auch der ganze Leib."[215]

§ 58. Zweite Bedeutung des gottmenschlichen Hauptes für das Geschlecht. Mitteilung göttlichen Lebens

Doch die Beziehung des Geschlechtes zu seinem gottmenschlichen Haupte hat eine noch tiefere Bedeutung.

Das Haupt teilt den mit ihm verbundenen Gliedern nicht nur seine Würden und Rechte mit; es ist zugleich die Lebensquelle für die übrigen Glieder, es gießt seinen eigenen Lebenssaft in sie aus, und die übrigen Glieder sollen an seinem eigenen Leben teilnehmen.

Der erste Adam war von Natur für das Geschlecht die Quelle des natürlichen, vergänglichen Lebens; der zweite Adam, mit himmlischer, mit göttlicher Kraft ausgestattet, muß die Quelle eines himmlischen, göttlichen, unvergänglichen Lebens werden.

Indem der Sohn Gottes seine eigene Menschheit mit seiner göttlichen Person verband, wie den Leib mit der Seele, legte er in sie hinein den Samen göttlichen Lebens, verband er mit ihr substanziell die göttliche Lebenskraft, und so mußte das Leben seiner Menschheit ein übernatürliches, ein göttliches Leben werden.

Da aber durch seine Menschheit im weiteren Sinne das ganze Menschengeschlecht der Leib des Sohnes Gottes wurde, so konnte der göttliche Lebensstrom in jener nicht stehen bleiben; er mußte durch sie und in ihr über alle Glieder des Leibes sich verbreiten, alle Glieder erfüllen und durchdringen; mit seiner göttlichen Kraft mußte er das ganze natürliche Leben umwandeln und verklären, damit die Seele an der eigenen Lebenstätig-

keit Gottes teilnähme, der Leib aber von aller Korruptibilität und Schwäche seines natürlichen Lebens befreit würde.[216]

Gewöhnlich bezeichnen die heiligen Väter das höhere göttliche Element, wodurch das Leben der Kreatur verklärt wird, als *ἀφθαρσια, incorruptio* oder *immortalitas*. Dieser Ausdruck bezeichnet zunächst die Verklärung des animalischen und vegetativen Lebens im Menschen. Aber wir haben früher schon (§ 35) gesehen, daß diese Verklärung nur eine Folge und Offenbarung der göttlichen Belebung des an sich inkorruptibilen Geistes ist, der in der *sanctitas* an der unwandelbaren Reinheit und Erhabenheit des göttlichen Lebens teilnimmt, und so betrachten sie auch die Väter, indem sie die *incorruptio* als ein Moment der Vergöttlichung des Menschen, oder als diese selbst darstellen. Das muß man im Auge behalten, um die hier angezogenen und später anzuziehenden Stellen gehörig zu verstehen.

Auch Adam hatte das übernatürliche Leben gehabt; aber durch ihn konnte dasselbe nicht im Geschlechte selbst Wurzel schlagen. Seine Wurzel lag außer und über dem Geschlechte in Gott. Nur im Gottmenschen, im neuen Adam wird diese Wurzel in das Geschlecht selbst gelegt durch die hypostatische Union; nur der Gottmensch, dem das aus Adam der Natur nach hervorgehende Geschlecht eingepflanzt wird, kann in Wahrheit der himmlische Weinstock werden, aus dem sich das göttliche Leben in die ihm eingepfropften Zweige ergießt. Nur durch ihn wird dieses Leben dem Geschlechte wahrhaft und unveräußerlich eigen.[217]

Diese Einwurzelung der göttlichen Lebenskraft im Schoße des menschlichen Geschlechtes erklären die heiligen Väter durch verschiedene Gleichnisse: „Wenn du", sagt Theodor Abukara,[218] „den Bohnensamen in Honig eingetaucht säest, wird die Süßigkeit des Honigs in die Frucht übergehen. So hat Gott unsere Natur angenommen ohne Fehl und Makel, wie sie gewesen und von Anfang erschaffen wurde, hat sie in den Honig der Gottheit eingetaucht, und durch die Kraft des Hl. Geistes, des Paraklet, seine Süßigkeit ihr mitgeteilt, damit sie ihn in der Weise mitteile, wie der Bohnensamen in die Frucht, die er hervorbringt, die ihm selbst gewordene Süßigkeit durch Fortpflanzung überleitet." Viele Väter vergleichen Christus mit einem Fermente, das die ganze Masse des Geschlechtes von aller Unreinigkeit befreie und

mit göttlicher Heiligkeit und Lebenskraft durchwürze, indem durch Christus und in ihm die Gottheit selbst ihr beigemischt werde. So die beiden Gregore, der von Nazianz und von Nyssa.[219] Aehnlich ist das Gleichnis der Lilie, welche, im Schoße des Geschlechtes gepflanzt, ihren belebenden Duft über dasselbe ergießt. Der hl. Cyrillus von Alexandrien erörtert es in seinen Scholien; wir werden später darauf zurückkommen. Endlich gehört hierhin die glühende Kohle, unter welcher derselbe Cyrillus Christus darstellt: denn da die Mitteilung des göttlichen Lebens an die Kreatur durch eine Transformation und Verklärung des natürlichen Lebens geschieht, so muß diese belebende Glut der Gottheit oder des Hl. Geistes in dem Erstlinge des Geschlechtes und durch ihn das ganze Geschlecht erfassen, es in sich aufnehmen, und so mit ihrer Kraft durchdringen.

Die Mitteilung des göttlichen Lebens an die Kreatur und die Menschheit ist ferner als eine Ausbreitung und Fortsetzung jener Lebensmitteilung zu betrachten, die in Gott vom Vater auf den Sohn übergeht. Sie kann zwar absolut stattfinden, ohne daß wir mit dem Sohne Gottes in Kontinuität und nähere Verbindung treten. Aber offenbar geschieht sie doch dann am vollkommensten, wenn wir als Leib des Sohnes Gottes mit ihm in eine kontinuierliche Verbindung kommen.[220] Dann tritt das göttliche Leben vom Vater in den Sohn hinein, um im Sohne und durch den Sohn auf uns sich fortzupflanzen. Dann tröpfelt die göttliche Lebenskraft nicht bloß wie ein himmlischer Tau auf unsere irdische Natur herab, sondern der aus dem Vater, als der Quelle, in den Sohn gehende Strom derselben tritt durch den Sohn und mit dem Sohne in unser Geschlecht ein, um sich in reicher Fülle in alle Glieder desselben zu ergießen. Das ist der tiefe Sinn der Worte des göttlichen Heilandes: „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat, und ich durch den Vater lebe, so wird auch derjenige, welcher mein Fleisch ißt, durch mich leben."[221] Durch den Genuß des Fleisches Christi werden wir in der innigsten Weise mit ihm zu Einem Leibe vereinigt; aber da wir auch ohne diesen Genuß mit Christus Ein Leib sind, so gilt der Ausspruch des Heilandes auch ohne diese besondere Bedingung.[222]

Die göttliche Lebenskraft flutet und kulminiert im Hl. Geiste, und daher muß die Mitteilung derselben an die Geschöpfe als eine Mitteilung des Hl. Geistes, des Geistes des göttlichen

Lebens, betrachtet und bezeichnet werden. Dieser Geist kann in der Kreatur wehen und sie mit göttlichem Leben erfüllen auch ohne die Inkarnation des Sohnes; aber so ihr mitgeteilt werden, daß er wahrhaft ihr eigener Geist wird, kann er nur durch die Inkarnation.

In der Inkarnation bringt der Sohn Gottes den von ihm ausgehenden und durch den Ausgang ihm eigenen Hl. Geist in seinen realen und mystischen Leib herab.[223] Ebenso wie dieser Geist dem Sohne Gottes eigen ist, wird er jetzt auch dem Leibe desselben eigen. Wie in der eigenen Menschheit Christi, so muß er auch in dem Geschlechte wehen, als in dem Leibe desjenigen, dem er angehört, von dem er ausgeht. „Der Leib Christi", sagt der hl. Augustinus, „lebt vom Geiste Christi." Als Leib Christi kann das Geschlecht von keinem andern Geiste leben, als vom Geiste des Sohnes Gottes; es hat ein Recht darauf, daß dieser Geist in ihm lebe und wirke; und nicht nur hat es das Recht, es ist in Christus auf eine wunderbare, unaussprechliche Weise auch mit dem Geiste desselben so innig verbunden, daß dieser mit seiner göttlichen Lebenskraft wahrhaft und wesentlich in ihm wohnt, wie die Seele im Leibe, und seine göttliche Kraft an ihm und in ihm offenbaren muß. Er wohnt in uns nicht bloß als in Adoptivkindern Gottes, sondern als in Gliedern des natürlichen Sohnes Gottes, wie als das Pfand und das Siegel ihrer Würde, so auch als das Prinzip des ihnen in dieser Würde zukommenden göttlichen Lebens. Es ist uns auf ähnliche Weise eigen, wie den am Weinstocke hervorsprossenden Reben der aus dem Stocke strömende Lebenssaft natürlicher Weise mitangehört. Ist doch der Hl. Geist nichts anderes, als der aus dem göttlichen Herzen des Logos quellende Lebenssaft und sein Lebensblut.[224]

Zeigt sich hier nicht abermals, auf welche schwindelnde göttliche Höhe die Inkarnation den Menschen erhebt? Erscheint sie hier nicht zugleich als der Grund und die Krone einer übernatürlichen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, mit den Personen der Hl. Dreifaltigkeit? Auf keinem andern Grunde konnte die Teilnahme am ewigen Leben der Gottheit aufgebaut werden. Nur reine Gnade konnte dem Menschen ein Bächlein desselben zufließen lassen. Aber eine wahre und volle Gemeinschaft des Lebens, eine Gemeinschaft, wodurch der Mensch in die Zirkulation des göttlichen Lebens hineingezogen würde, um dasselbe

im Sohne und durch den Sohn aus dem Vater zu schöpfen, und im Sohn und durch den Sohn auch den persönlichen Geist des Sohnes als seinen Geist in sich aufzunehmen — eine solche Gemeinschaft bewirkt nur die Inkarnation. Wie sie den Menschen in Christus auf den Thron Gottes, in die Gemeinschaft der Würde mit den göttlichen Personen setzt, ihn in die trinitarischen Verhältnisse einführt: so versetzt sie ihn auch in den Schoß und das Herz Gottes, um in der realsten und innigsten Vereinigung mit den göttlichen Personen, als zu ihrem Verbande gehörig, deren eigenes Leben mit ihnen zu genießen.

Auch hier sehen wir den Gottmenschen nicht bloß als Supplement, sondern als Komplement des ersten Adam auftreten, als das Prinzip nicht der natürlichen Lebensgemeinschaft unter den Menschen, sondern als Prinzip einer übernatürlichen Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott und dadurch auch der Menschen untereinander, als denjenigen, der das Menschengeschlecht zu einem göttlichen Geschlechte macht, wozu Adam es nicht machen konnte, der in seiner hypostatischen Sendung der Konduktor für die erhabenste und universalste Ausbreitung der trinitarischen Mitteilungen nach außen ist.

§ 59. Dritte Bedeutung des gottmenschlichen Hauptes für das Geschlecht. Berufung zur unendlichen Verherrlichung Gottes

Doch auch damit ist die überaus erhabene Bedeutung der Inkarnation noch nicht erschöpft. Die göttliche Würde und das göttliche Leben, die dem Geschlechte durch die Inkarnation als durch eine Fortsetzung und Ausbreitung der trinitarischen *Mitteilungen* in Gott zufließen, befähigen dasselbe auch, die geheimnisvolle, unendliche *Verherlichung* Gottes fortzusetzen und weiterzuführen, welche Gott in seiner innern Produktion erreicht und in der Inkarnation nach außen fortführt.

Schon oben wurde bemerkt, daß der Sohn Gottes auch in seiner Menschheit seinen Vater als dessen natürlicher Sohn ehrt und verherrlicht und dadurch die Ehre, welche er als das ewige Wort des Vaters demselben in seinem Schoße gibt, nach außen trägt. Da er nun seine eigene Würde und Kraft seinem mystischen Leibe, dem Menschengeschlechte, ebenfalls mitteilt, so wird dadurch auch dieses befähigt und berufen, in seinem über-

natürlichen Haupte den ewigen Vater als solchen mit unendlicher Ehre zu verherrlichen.

Seiner Natur nach kann der Mensch Gott keine unendliche Ehre geben, wegen seiner endlichen Würde und beschränkten Kraft; am allerwenigsten kann er Gott in seiner unendlichen Vaterschaft verherrlichen, weil er zu derselben in keiner Beziehung steht. Selbst durch die Gnade der bloßen Adoptivkindschaft vermag er sich so hoch nicht zu erheben; seine Würde ist hier zwar ohne Vergleich größer, als die ihm von Natur eigene, aber doch noch keine unendliche, ebensowenig wie seine Kraft; und überdies tritt er hier nur in ein analoges, nicht in das eigentliche Verhältnis des Sohnes zum Vater. Nur der natürliche Sohn Gottes kann seinen Vater als solchen mit unendlicher Ehre verherrlichen.

Aber er tut dies auch in seiner Menschheit. Denn obgleich die derselben mitgeteilte Kraft, Gott zu lieben und Werke zu seiner Ehre zu setzen, nicht in sich unendlich ist, so ruht dieselbe doch auf der unendlichen Würde und Kraft seiner Person, und ihre Taten sind darum Gott unendlich wohlgefällig. Auf ähnliche Weise nun kann Christus auch in seinem mystischen Leibe seinen Vater in unendlicher Weise verherrlichen, und insofern er das in uns als in seinen Gliedern vermag, vermögen wir es in ihm.

Erstens vermögen wir dieses dadurch, daß die Handlungen Christi selbst, als unseres Hauptes, auch uns als seinen Gliedern angehören. Kraft des solidarischen Zusammenhanges mit Christus sind seine Gebete, die er zum Vater emporsendet, seine Werke, sein kindlicher Gehorsam, seine zu Ehren des Vaters ertragenen Leiden auch die unsrigen; und wie wir durch denselben Zusammenhang mit ihm auch in sein persönliches Verhältnis zum Vater eintreten, so können auch wir durch seine Gebete, seine Werke und Leiden den ewigen Vater in seiner Vaterschaft unendlich verherrlichen.

Zweitens aber vermögen wir das auch durch die von uns gesetzten, beziehungsweise ertragenen, Gebete, Werke und Leiden, wenn wir dieselben nicht aus uns und für uns allein, sondern als Glieder des Gottmenschen setzen oder ertragen, in seinem Namen, in seinem Geiste, in seiner Kraft. In diesem Falle nämlich werden unsere Werke, obgleich in sich endlich, getragen und gehoben von der unendlichen Würde und Kraft des Hauptes,

dessen Glieder wir sind, und wir ehren dadurch Gott nach der Beziehung, in der wir durch Christus zu ihm stehen, nicht bloß als unsern Adoptivvater, sondern als den natürlichen Vater Christi, dem wir gerade in dieser Eigenschaft durch Christus angehören. Das gilt natürlich nicht von den natürlichen Werken, denn diese setzen wir nicht durch die uns von unserm Haupte zuströmende Kraft; es gilt nur von den übernatürlichen Werken, den Werken des göttlichen Lebens in uns, aber auch von diesen wiederum nur insofern, als die göttliche Lebenskraft uns eben von Christus als unserm Haupte zuströmt. Nur dadurch kann man sagen, daß Christus, der eingeborene Sohn Gottes, in uns lebe und wirke; nur dadurch sind unsere Werke auch seine Werke in uns; nur dadurch werden sie von seiner göttlichen Würde und Kraft getragen und verherrlichen Gott in dem Mysterium seiner natürlichen Vaterschaft mit unendlicher Ehre.

§ 60. Zusammenfassung des erhebenden Einflusses des gottmenschlichen Hauptes auf das Geschlecht; Beziehung desselben zum restauratorischen

Nun können wir in etwa die wesentliche Bedeutung der Inkarnation für das Menschengeschlecht überblicken. Durch den Gottmenschen, als das Haupt, wohnt, wie in ihm selbst, so auch weiterhin im Geschlechte leibhaftig die Fülle der Gottheit, als zum Geschlechte gehörig, um dasselbe nach allen Richtungen hin zu erheben und zu vergöttlichen. Die Fülle der Gottheit ist die Salbe, womit das Haupt des Geschlechtes als Sohn Gottes gesalbt wird, um auch in seiner Menschheit göttliche Würde und Kraft zu besitzen und Gott als seinen Vater zu verherrlichen. Durch diese Salbung ist er der Gesalbte schlechthin, der Christus. Aber darum müssen auch alle Glieder dieses Hauptes, die mit ihm ein Ganzes bilden, ein Christus mit ihm sein; die Salbung der Gottheit muß sich vom Haupte herab auf alle seine Glieder ergießen, damit auch sie, mit göttlicher Würde und Kraft erfüllt, in der Einheit mit ihrem Haupte werden, was ihr Haupt ist, ein königliches Priestertum: Könige, die mit Christus und in Christus an der königlichen Herrlichkeit und Seligkeit Gottes teilnehmen, als seine Kinder; Priester, die kraft einer göttlichen Weihe Anteil haben sollen an dem erhabenen Priestertume des Sohnes

Gottes, wodurch Gott in seiner trinitarischen Herrlichkeit geehrt und verherrlicht wird.

Diese erhabene Bedeutung der Inkarnation ist, wie von selbst zutage tritt, nur denkbar durch ihre beiderseitige Beziehung zu dem Mysterium der Trinität in Gott und dem der übernatürlichen Gnade in der Kreatur. Zwischen beide Mysterien tritt die Inkarnation mitten hinein, um beide miteinander zu verflechten und ineinander zu fügen. Die unendliche Mitteilung und Selbstverherrlichung Gottes in der Trinität wird in der Inkarnation fortgesetzt und weitergeführt, eingeführt nicht nur in den Gottmenschen, sondern auch in seinen ganzen mystischen Leib. Das Mysterium der Gnade aber erhält erst durch die Inkarnation seinen festen Grund und seine höchste Vollendung. Die zweifache Mitteilung der göttlichen Natur, in der Trinität und in der Gnade, schließt sich in der Inkarnation zu einem organischen Prozesse zusammen, und die zweifache übernatürliche Verherrlichung, die Gott als Vater von seinem natürlichen Sohne und seinen Adoptivkindern erhalten will, wird zu einem harmonischen, göttlichen Hymnus verschmolzen.

Als Bindeglied zwischen zwei so erhabenen Mysterien, von denen sie das eine voraussetzt, das andere bewirkt, das eine zur vollen Offenbarung bringt, das andere vollendet, das eine zur Wurzel hat, das andere aus sich hervorgehen läßt und durchdringt, erkennen wir die Inkarnation sowohl in sich selbst, wie in ihrer Bedeutung als ein überaus erhabenes und erhebendes Mysterium. Hier erblicken wir sie in ihrer ganzen Größe als Grund einer absolut übernatürlichen Erhebung der Menschheit und als Organ und Zentrum einer unaussprechlichen, unbegreiflich innigen Vereinigung derselben mit Gott.

Wie ganz anders erscheint ihre Herrlichkeit von dieser Seite angesehen, als wenn man sie bloß als Organ einer Erhebung des Geschlechtes von seinem Falle, oder als Vermittlerin einer durch die Sünde zerrissenen Verbindung mit Gott betrachtet!

Auch diese Auffassung hat, wie schon früher bemerkt, ihre volle Berechtigung, wenn sie nicht zu einseitig festgehalten und in Beziehung zu der andern gesetzt wird.

Wie ist aber eine solche Beziehung herzustellen? Erstens dadurch, daß der Fall des Geschlechtes aufgefaßt wird als ein Sturz von einer Höhe, auf welcher das Geschlecht nicht durch sich

selbst stand, und seine Trennung von Gott als die Zerreißung einer Verbindung mit Gott, die es ebensowenig ursprünglich anknüpfen, als später wieder aufnehmen konnte. In diesem Falle erscheint nämlich auch die Wiedererhebung und Wiedervereinigung mit Gott als eine absolute Erhebung, wie sie eigentlich nur durch den Gottmenschen getragen, und seine Wiedervereinigung als die Wiederherstellung einer übernatürlichen Vereinigung, wie sie nur im Gottmenschen vermittelt werden und kulminieren kann.

Zweitens wird jene Beziehung dadurch hergestellt, daß auch die Entlastung von der Schuld gegen Gott, welche die Menschheit und die Menschen auf sich gezogen, nicht als eine bloße Wegnahme derselben, sondern als volle Bezahlung derselben in Anschlag gebracht wird. Denn in der Vollzahlung einer solchen Schuld tritt das Geschlecht nicht bloß aus seinem gedrückten Zustande hervor, sondern erhebt sich so hoch, daß es selbst den unendlichen Anforderungen Gottes genügen kann. Daß aber Gott solche unendliche Anforderungen stellt, ist nicht so sehr durch die Natur jener Schuld, als vielmehr dadurch begründet, daß Gott auf unendliche Weise von den Menschen verherrlicht sein und zu dem Ende dem Geschlechte eine unendliche Würde sich selbst gegenüber verleihen will.

Faßt man die Wiedererhebung vom Falle und die Tilgung der Schuld von diesem Gesichtspunkte aus auf, dann tut sie nicht nur der erhabenen Bedeutung der Inkarnation keinen Eintrag, sie läßt vielmehr dieselbe nur desto großartiger und glänzender hervortreten. Der Gottmensch erscheint dann nicht bloß als Bringer übernatürlicher Güter, sondern auch als der unendlich mächtige Ueberwinder alles Uebels und alles Bösen; als derjenige, welcher nicht bloß dem unschuldigen Menschen das Recht und die Macht gibt, Kind Gottes zu werden und als solches Gott zu verherrlichen und in ihm selig zu sein, sondern durch dieselbe Macht auch den Menschen von seiner Schuld entlastet, die durch die Sünde entstandene Unwürdigkeit und Ohnmacht entfernt, der endlich, wie er den Menschen aus der unermeßlichen Entfernung von Gott, in die ihn seine Natur schon gestellt, in die nächste Nähe, ja in den Schoß Gottes hineinträgt, so auch den unergründlichen Abgrund auszufüllen vermag, den die Sünde zwischen Gott und dem Menschen öffnet.

Ja, man dürfte wohl sagen, Gott habe, eben um die ganze

Größe des Gottmenschen allseitig zu offenbaren, ihn nicht bloß geschickt, um das Geschlecht zu erheben, sondern auch dasselbe aus seinem Falle und seiner Schuld zu erlösen. Hätte das Geschlecht ursprünglich vor der Sünde seine übernatürlichen Güter vom Gottmenschen erhalten, wäre es nicht so offenbar geworden, daß er, und er allein, die Quelle dieser Güter ist und sein kann; denn das Verlorene und lange Entbehrte weist, nach dem Verluste wiedergefunden, viel deutlicher auf seine Quelle hin, als das beständig in Ruhe Besessene. Und wenn der Gottmensch im Menschengeschlechte kein Uebel zu bekämpfen, namentlich nicht ein so großes Uebel, wie die Sünde, zu vernichten gehabt hätte, würde seine göttliche, alles überwindende Kraft, nur in stiller Segenspendung wirkend, sich nicht allseitig in ihrem ganzen Umfange betätigt haben. So aber erscheint der Gottmensch als derjenige, der als Gott in jeder Beziehung dem Menschengeschlechte und dem ganzen Universum alles dasjenige gewährt, was ihm nicht nur durch natürliche Dürftigkeit, sondern auch durch eigene Schuld an Vollkommenheit abgeht, als derjenige, der auch trotz der Sünde und in der Sünde dem Universum eine wahrhaft unendliche Vollkommenheit und Würde verleiht.

Diese unendliche Vollkommenheit des Universums und die darin gegebene unendliche Verherrlichung Gottes muß überhaupt als der eigentliche, bestimmende Zweck der Inkarnation angenommen werden, wenn die Größe des Mysteriums nicht mehr oder minder beeinträchtigt werden soll. Von diesem Gesichtspunkte aus muß sie beurteilt werden, dann tritt sowohl sie selbst, wie die ganze übernatürliche Weltordnung in das hellste Licht.

§ 61. *Mystische Stellung und Bedeutung des Gottmenschen als Haupt des ganzen Universums*

Obgleich der Gottmensch zunächst mit dem menchlichen Geschlechte in Verbindung tritt, so ist er doch, wie früher schon angedeutet, durch die Menschheit als den Mikrokosmos mit dem ganzen Kosmos in Beziehung gesetzt.[225]

In der menschlichen Natur fließen die beiden Hälften des Universums, die geistige und die materielle Natur, zusammen; sie ist das Bindeglied zwischen beiden und läßt sie als ein zu-

sammengehöriges, stufenweise gegliedertes Ganzes erscheinen. Dadurch also, daß der Gottmensch das Haupt der Menschheit wird, wird er zunächst auch das Haupt der materiellen Natur, deren natürliches Haupt eben der Mensch ist; aber zugleich wird er auch das Haupt der Engel, indem er seiner göttlichen Würde nach unendlich hoch über sie hinausragt und, wenngleich nicht durch Einheit des Geschlechtes, so doch durch die Aehnlichkeit der Natur und die organische Einheit des Universums mit ihnen in Verbindung tritt — „er ist das Haupt aller Fürstentümer und Mächte".[226] „Der Erstgeborene aller Kreatur"[227] vereinigt in sich und um sich die ganze Kreatur zu einem mystischen Leibe und einem heiligen Tempel, welchen er, und in ihm der Vater und der Hl. Geist, in Besitz genommen, indem er alles, was im Himmel und auf der Erde ist, in sich selbst als dem Haupte zusammenfaßt. Wie er als Gott vor allem ist und alles in ihm besteht, indem er, als das *Verbum virtutis Dei*, alles trägt, und wie er deshalb nach dem Apostel in seiner Menschheit das Haupt des Leibes der Kirche ist: so muß die auf ihn in seiner Menschheit gebaute Kirche auch alles umfassen, was durch seine göttliche Kraft getragen wird, damit man auch seiner Menschheit nach sagen könne, alles bestehe und ruhe in ihm *(omnia in ipso constant)*, er sei durch die hypostatische Union mit einer geschaffenen Natur die Hypostase der ganzen Schöpfung geworden und trage sie auf seinen Schultern, die ganze Schöpfung sei an ihn angeschlossen und in ihn, wie in ihre Wurzel, eingesenkt.[228]

Die ganze erhabene Bedeutung, welche der Gottmensch als Haupt für das menschliche Geschlecht insbesondere hat, muß ihm daher verhältnismäßig auch in bezug auf die ganze Schöpfung zukommen. Die ganze Schöpfung erhält durch ihn die letzte und erhabenste Weihe, indem die Salbung ihres Hauptes auf sie herabfließt. Die ganze Schöpfung wird dadurch in der wundervollsten Weise ein Tempel des Hl. Geistes, weil er der Geist ihres Hauptes ist; sie wird der Herrlichkeit und Seligkeit des Sohnes Gottes teilhaft, der als die Quelle göttlichen Lichtes und Lebens sich in sie hineingesenkt; sie wird endlich ein unendlicher Hymnus zu Ehren des ewigen Vaters, dessen ewiges Wort sich mit ihren Tönen verschmolzen hat und all ihre Stimmen in sich zu einem harmonischen Akkorde vereinigt.

Die materielle Natur, die schon in der Heiligkeit des ersten

Adam die Wurzel und die Krone ihrer übernatürlichen Herrlichkeit besessen hatte, wird noch höher erhoben durch den neuen Adam, der durch sich selbst, durch die in ihm wohnende Kraft der Gottheit, das wahre Prinzip ihrer übernatürlichen Herrlichkeit ist und mit seinem eigenen Leibe als die kostbarste Perle in derselben funkelt. Im ersten Adam war sie von ihrer Höhe herabgefallen, im zweiten aber wird ihre übernatürliche Bestimmung unwandelbar fest begründet; denn er ergreift sie so gewaltig und erhebt sie so hoch, daß weder die Sünde, welche er vorfand, ihn an der Ausführung seines Werkes hindern, noch die Sünde, die sich nach seiner Besitzergreifung gegen ihn erhebt, die Macht seines Einflusses aufhalten kann.

Die rein geistigen Naturen, die Engel, hatten im ersten Adam ihr Haupt nicht; sie waren ihm vielmehr übergeordnet. Der zweite Adam hingegen ragt über sie empor und ist somit wenigstens insofern ihr Haupt, als er ihr König ist. Das leugnet kein katholischer Theologe. Aber was hindert uns, anzunehmen, oder vielmehr, ist es nicht sowohl der Würde des Gottmenschen und der der Engel zugleich durchaus angemessen, daß die Idee des Hauptes noch in vollerm Sinne in dem Verhältnisse Christi zu den Engeln gelte? Ist es nicht dem Gottmenschen, als dem Erstgeborenen aller Kreatur, durchaus angemessen, daß gerade er als Haupt auch den Engeln das Prinzip (der Kraft und dem Rechte nach) ihrer übernatürlichen Würde und Weihe, der Gnade und der Glorie sei; und erlangen nicht auch die Engel durch diese Abhängigkeit von Christus eine ungleich höhere Würde, eine innigere Verbindung mit Gott, als sie haben würden durch die bloße Gnade der Kindschaft?

Nicht umsonst hat die Vulgata in der oben angezogenen Stelle Eph. 1, 10 das griechische *ἀνακεφαλαιοῦν* mit *instaurare* übersetzt.[229] Durch Christus sollten die Engel nicht erst die verlorene Gnade zurückerhalten; die guten hatten sie immer besessen, die bösen sollten sie in Ewigkeit nicht wieder erlangen. Die Instauration der Engel, welche durch die Inkarnation bei ihrer wirklichen Vollziehung eintrat, kann also nur darin bestehen, daß ihre Heiligkeit jetzt tief und fest begründet wurde auf dem Grunde, den Gott von Ewigkeit her vorausbestimmt, und mit der Krone geschmückt wurde, von der sie ihre letzte Weihe erhalten sollte. Dabei kann man immer die Instauration

auch auf die Ausfüllung der durch die gefallenen Engel im Himmel hervorgerufenen Lücke bezogen denken; denn auch diese Lücke sollte durch den unendlichen Reichtum des göttlichen Hauptes gedeckt werden, indem dasselbe einerseits die durch die Sünde der Engel Gott zugefügte Unehre wieder gutmacht, andererseits die Menschen in die leer gewordenen Plätze einführt. Aber da das *instaurare* dem griechischen *ἀναχεφαλαιοῦν* entsprechen muß, und der Apostel von einer Instauration *alles* dessen, was im Himmel, wie alles dessen, was auf der Erde ist, redet, so ist es notwendig auf eine *Vollendung* der guten Engel zu beziehen, die dadurch sich vollzog, daß Christus ihr Haupt wurde.

Die geheimnisvolle Bedeutung der Inkarnation besteht sonach darin, daß der Gottmensch, als der Christus *per eminentiam*, als das erhabene Haupt zunächst des Mikrokosmos der Menschheit, und dadurch des Makrokosmos des Universums, die höchsten Zwecke, die erhabenste Idee verwirklicht, welche Gott in seinen Werken nach außen haben kann, die Idee der höchsten und umfangreichsten Mitteilung seiner selbst an die Geschöpfe, und die Idee der höchsten und umfangreichsten Verherrlichung seiner selbst durch die Geschöpfe.

Von dieser Idee kann man sagen, daß sie das Mysterium der Inkarnation beherrsche und bestimme; aber sie ist eben auch eine durchaus übernatürliche, mystische Idee, welche von der bloßen Vernunft weder erfaßt noch postuliert werden kann; sie ist „*das Mysterium des Willensentschlusses Gottes nach seinem Wohlgefallen*“,[230] aus welchem die Inkarnation selbst, als die auch in sich selbst geheimnisvolle „Ausführung des in Gott verborgenen Mysteriums“[231] hervorging. Insofern die Inkarnation dieser Idee entspricht und dadurch bestimmt wird, können wir sie aus dem Glauben wirklich begründen, und indem die Erkenntnis dieser Begründung uns einen Einblick in die erhabensten und wunderbarsten Pläne der Vorsehung tun läßt, gewährt sie unserm Wissensdrange eine unendlich größere Befriedigung, als wenn wir mit der bloßen Vernunft andere Gründe gefunden hätten, die einer tiefern Ordnung der Dinge angehören.

§ 62.

Um die erhabene und universale Oekonomie des Gottmenschen tiefer und allseitiger zu verstehen, müssen wir denselben noch nach einer andern Seite betrachten, die zwar mit der bisher betrachteten wesentlich zusammenhängt, aber uns noch manche neue Gesichtspunkte darbietet.

Bisher sahen wir den Gottmenschen zunächst in seiner Stellung zu den Menschen und dem Universum allein, als deren Haupt; aber zugleich nimmt er wesentlich eine Mittelstellung ein zwischen Gott und der Kreatur. Oder vielmehr eben als das übernatürliche Haupt des Universums überhaupt und des Menschengeschlechtes insbesondere ist er auch der Mittler zwischen Gott und seiner Kreatur, und die Idee dieser Mittlerschaft, in ihrem innersten Wesen und ihrem ganzen Umfange verstanden, dient vorzüglich dazu, die ganze übernatürliche Bedeutung der Inkarnation ins Licht zu stellen.

Zunächst denken wir bei der Mittlerschaft Christi an seine versöhnende Funktion, an die Vermittlung der Aussöhnung zwischen der sündigen Menschheit und Gott. Aber diese Funktion ist nur ein einzelnes, untergeordnetes Moment in der Idee der Mittlerschaft des Gottmenschen: ihrem Wesen nach ist letztere die Vermittlung einer unaussprechlich hohen, wunderbaren Innigkeit der Verbindung und des Verkehres Gottes mit der Kreatur und der Kreatur mit Gott, worin die Aussöhnung der Kreatur mit Gott, aber eine ganz besonders vollkommene Aussöhnung, mit eingeschlossen ist.[232] So stellt sie sich uns dar aus der einfachen Analyse des Wesens der Inkarnation und ihres Verhältnisses zu Gott und den Menschen.

Der Gottmensch ist die persönliche, hypostatische Einheit der Gottheit mit der Menschheit; er ist in Wahrheit Gott und Mensch. Als Mensch ist er Eins, ein Ganzes mit dem ganzen Menschengeschlechte, ja mit der geschaffenen Welt, die er als Haupt in sich trägt; als Gott steht er in der realsten, innigsten Verbindung mit seinem Vater, von dem er ausgeht, und mit dem Hl. Geiste, den er aushaucht. In der Welt stehend, Eins mit der Welt, ragt er in das Innerste der Gottheit hinein, ist selbst Gott

und Eins mit dem Vater und dem Hl. Geiste. Folglich hebt er in seiner Person die Welt in die nächste Nähe, in die innigste Verbindung mit dem ewigen Vater empor, und trägt andererseits die Einheit, die er mit dem Vater hat, weiter nach außen und leitet sie über auf die ganze Welt. Er verflicht miteinander Gott und seine Kreatur durch eine so innige Einheit und Wechselbeziehung, daß dadurch nicht allein jede Trennung der Kreatur von Gott durch ihren Abfall, sondern auch der unendliche Abstand der Kreatur von Gott, in dem sie schon von Natur, abgesehen von ihrem Falle, steht, überwunden und aufgehoben wird.

Eben durch das erhabene Wunder seiner persönlichen Einheit ist also Christus das substanziale, durchaus reale Band, wodurch die entferntesten Gegensätze in der wunderbarsten Weise einander nahe gebracht werden. Unmittelbar durch sich selbst begründet dieses Band eine Einheit der Kreatur mit Gott, und zwar eine um ihrer selbst willen gewollte, substanziale Einheit, durch welche die *substanziale Einheit zwischen Vater und Sohn* auch der Kreatur mitgeteilt und in dieser Mitteilung verherrlicht werden soll. Das erhabene Wort des Heilandes: „daß sie alle Eins seien, wie wir Eins sind, ich in ihnen und du in mir, daß sie vollkommen Eins seien", wird gerade hier vollkommen erfüllt.

Von einer solchen substanzialen Einheit, durch welche die Natureinheit des Sohnes und des Vaters auf uns fortgepflanzt werden soll, erklärt diese Worte des hl. Hilarius, indem er in bezug auf die Einheit Christi mit uns auch die Eucharistie hineinzieht: „Wenn das Wort wahrhaft Fleisch geworden ist und wir wahrhaft das fleischgewordene Wort im Brote des Herrn genießen: wie sollte man nicht dafür halten, daß er in uns naturhaft bleibe, da er, als Mensch geboren, die Natur unseres Fleisches unzertrennlich in sich aufgenommen und die Natur seines Fleisches zur Natur der Ewigkeit (d. h. der Gottheit) unter dem Sakramente des uns mitzuteilenden Fleisches gemischt hat. Denn so sind wir alle Eins, da in Christus der Vater ist, und Christus in uns. Er ist also in uns durch sein Fleisch und wir in ihm, während mit ihm das, was wir sind, in Gott ist." — „So sollte", fügt der Heilige später hinzu, *„durch den Mittler eine vollkommene Einheit hergestellt geglaubt werden*, indem er im Vater bleibt, während wir in ihm bleiben, und er im Vater bleibend auch in uns bleibt, und wir so zur Einheit des Vaters aufsteigen."[233]

„Der Gott Logos", sagt in gleichem Sinne der *hl. Cyrill* von Alexandrien,[234] „zieht, um eine große, ja gewissermaßen unendliche Gnade dem Menschengeschlechte zu gewähren, alle in eine gewisse Einheit mit sich. Denn da er einen menschlichen Leib angenommen, wohnte er unter uns; in sich aber hat er den Vater, als dessen Wort und Abglanz."

Durch diese Verbindung mit dem Vater, die Christus in seiner Person vermittelt, „werden wir zur Einheit der Majestät des Vaters aufgenommen",[235] werden wir ihm substanziell verwandt, als ein wahrhaft göttliches Geschlecht, und partizipieren nicht nur an dem Modus der Verbindung des Sohnes mit dem Vater, sondern auch an der Kraft derselben.[236]

Eine solche Verbindung des Menschen mit Gott dem Vater ließe sich nämlich nicht denken, wenn wir dadurch nicht auch an den Vorzügen und dem Leben der göttlichen Natur teilnehmen sollten, wie der Sohn durch die substanziale Einheit mit dem Vater auch an der Majestät und dem Leben desselben teilnimmt. Die lebendige Einheit, deren Wurzel die substanziale ist, kann keine andere sein, als die Teilnahme an der göttlichen Natur durch die Gnade der Kindschaft. Oder wie sollte uns der Vater in seinem Sohne in seinen Schoß aufnehmen, wenn er bloß ein einfaches Friedensverhältnis, nicht die innigste Freundschaft und Lebensgemeinschaft mit uns eingehen wollte? Notwendig oder angemessen kann die substanziale Einheit nur sein, wo eine andere, ihrer würdige, übernatürliche Einheit des Lebens, der Herrlichkeit und der Seligkeit dadurch begründet und besiegelt werden soll.

Das hatte schon der hl. Athanasius erkannt, als er die Notwendigkeit eines wahrhaft gottmenschlichen Mittlers auf folgende Weise begründete: „*Die Vergöttlichung* würde der Mensch nicht empfunden haben durch Verbindung mit einer bloßen Kreatur, wenn nicht der Sohn Gottes wahrhaft Gott wäre, noch auch würde der Mensch dem Vater nahe gebracht worden sein, wenn es nicht das substanziale, wahre Wort des Vaters gewesen wäre, welches das Fleisch annahm. Und wie wir weder von der Sünde noch vom Fluche befreit worden wären, wenn das vom Logos angezogene Fleisch nicht wahrhaft und naturhaft menschliches Fleisch gewesen wäre — denn mit einer fremden Sache haben wir nichts gemein —: so würde der Mensch auch nicht vergött-

licht worden sein, wenn es nicht das substanziell aus dem Vater entspringende, wahre und eigene Wort desselben gewesen wäre, das unser Fleisch annahm. *Denn deshalb ist diese Vereinigung veranstaltet worden, damit die wahre und, um mich so auszudrücken, natürliche Gottheit den wahren und natürlichen Menschen sich verbände,* und *das Heil und die Vergöttlichung des Menschen dauerhaft würde.*"[237]

In doppelter Weise läßt sich die substanziale Mittlerschaft Christi nach ihrer Wirksamkeit auffassen: erstens mehr physisch als eine Brücke[238] oder ein Kanal, der Gott und die Kreatur in Berührung bringt, und so haben wir sie bisher betrachtet; zweitens als eine gewisse wechselseitige, reale *Verpfändung* Gottes und der Kreatur, womit beiderseitig die innigste, erhabenste und unwandelbarste Freundschaft und Liebe begründet und sichergestellt wird. So sagte schon Irenäus,[239] der Logos habe Gott zum Menschen gebracht durch den Geist des Vaters (den der Apostel das Pfand unserer Erbschaft nennt), den Menschen hinwiederum durch die Annahme der menschlichen Natur bei Gott niedergelegt und so wahrhaft und fest die Inkorruptibilität uns geschenkt. An einer andern Stelle[240] bemerkt er, der Sohn Gottes habe dadurch, daß er sich uns und uns sich ähnlich machte, bewirkt, daß der Mensch dem Vater teuer würde (und so der Liebe desselben versichert würde). Tertullian bezeichnet die Mittlerschaft geradezu als die Funktion eines Sequesters, eines Pfandbewahrers.[241] „Dieser (Jesus), Pfandbewahrer Gottes und der Menschen benannt wegen der ihm anvertrauten Hinterlage beider Teile, bewahrt auch die Hinterlage des Fleisches in sich, als Pfand der ganzen Summe. Denn wie er uns das Pfand des Geistes zurückgelassen hat, so hat er von uns das Pfand des Fleisches empfangen und in den Himmel erhoben, als Pfand der ganzen, einst dorthin nachzuziehenden Summe. Seid guten Mutes, Fleisch und Blut, ihr habt den Himmel und das Reich Gottes in Christus in Besitz genommen." Wir brauchen nicht mehr darauf aufmerksam zu machen, daß die wechselseitige Freundschaft, Liebe und Verbindlichkeit, die auf einer so wunderbaren Verpfändung beruht, nicht eine bloß natürliche oder die Wiederherstellung einer solchen sein kann. Ist doch diese Verpfändung derart, daß in ihr Gott schon das Kostbarste und Süßeste, was er besitzt, den Geist seines Herzens in seinem Sohne uns geschenkt

und angeeignet hat, daß er andererseits das angenommene Fleisch als sein eigenes, folglich auch uns als zu sich selbst gehörig lieben muß. Mit Recht setzen daher die Väter mit dem Apostel auf das Pfand des Hl. Geistes die Hoffnung auf die Erbschaft der Kinder Gottes, und auf die Besitznahme unserer Natur von seiten Gottes das Vertrauen, daß er, sie als die seinige behandelnd, sie mit seinem ewigen Leben erfüllen werde.

Die Bedeutung der substanzialen Mittlerschaft Christi geht aber nicht darin auf, daß sie formell in sich selbst eine übernatürliche Einheit der Kreatur mit Gott begründet und besiegelt; eben sie macht Christus auch zum *geborenen* Mittler durch seine vermittelnde Tätigkeit; sie begründet zugleich seine *tätige Mittlerschaft*. Die erstere darf man ebensowenig ohne die letztere, wie die letztere ohne die erstere ins Auge fassen. Selbstverständlich muß jedoch die letztere, wie die erstere, um in ihrer wahren Bedeutung gewürdigt zu werden, als die Vermittelung einer durchaus übernatürlichen Einheit und Verbindung der Kreatur mit Gott aufgefaßt werden.

In seiner tätigen Mittlerschaft vermittelt Christus den Verkehr zwischen Gott und der Kreatur, d. h. die Tätigkeit Gottes in bezug auf die Kreatur und die Tätigkeit der Kreatur in bezug auf Gott.

In der Tat: Christus tritt zuerst auf als Mittler Gottes an die Kreatur. Vom Vater ausgehend und doch mit ihm Eins bleibend, die Fülle der Gottheit in sich tragend, tritt er an die Kreatur heran, nicht als ein bloßer Bevollmächtigter, der bloß mit delegierter Autorität gesandt wird, sondern Gott persönlich repräsentierend, gesalbt zum Träger der göttlichen Wirksamkeit durch das Oel der göttlichen Natur und Wesenheit.

Es ist klar, daß die Wirksamkeit Gottes, zu welcher dieser aus dem innersten Schoße der Gottheit hervorgehende, mit solcher Macht ausgestattete Gesandte, in welchem Gott der Kreatur so überaus nahe tritt, berufen ist, eine überaus wunderbare sein muß. Wo Gott uns so nahe tritt, so tief sich zu uns herabläßt, den Sohn seines Schoßes uns sendet, da muß er die Tiefen der Gottheit erschließen und die Fülle ihrer Reichtümer durch seinen zu uns kommenden Sohn an die Kreatur übermitteln. Uebermitteln muß der menschgewordene Sohn Gottes an die Kreatur das göttliche Licht, die göttliche Wahrheit, deren verkörpertes Wort

er ist, und dadurch die Kreatur erheben zur Teilnahme an der göttlichen Erkenntnis. Uebermitteln muß er als der Eingeborene, als „der Sohn der Liebe“[242] des Vaters, die Gnade der Kinder Gottes, indem er allen, die an ihn glauben, die Macht gibt, Kinder Gottes zu werden. Vermitteln muß er an die Kreatur ein neues, höheres Reich der göttlichen Herrschaft, indem er von ihr im Namen Gottes auf eine ganz besondere Weise Besitz nimmt und durch die von ihm ausgehende Kraft bewirkt, daß Gott in ihr lebe und walte und seine Herrlichkeit in ihr widerstrahlen lasse, wie die Seele in dem ihr verbundenen Leibe. Kurz, er ist durch das Oel seiner Gottheit gesalbt, durch seinen Ausgang vom Vater berufen zum *Propheten*, als Vermittler übernatürlicher Erleuchtung, zum *Priester*, als Vermittler übernatürlicher Gnaden, zum *Könige*, als Vermittler des übernatürlichen göttlichen Reiches.

Aber auf der andern Seite ist er auch Mittler der Menschen und der Kreaturen überhaupt an Gott. Wie er Gott der Kreatur so nahe bringt, daß Gott sich selbst gleichsam in die Kreatur ausgießt und in sie hineinlebt, so bringt er auch die Kreatur Gott so nahe, daß sie in ihren Leistungen gegen Gott die sonst für sie unnahbare Unendlichkeit Gottes erreicht. Als Haupt der Kreaturen handelt er in ihrem und sie in seinem Namen Gott gegenüber. So kann er und soll er als Mittler der Kreaturen an Gott diesem den Hymnus einer seiner Herrlichkeit entsprechenden Anerkennung und Lobpreisung darbringen. So kann er und soll er es vermitteln, daß die Kreatur in ihm und mit ihm Gott einen Tribut der Anbetung und Genugtuung zolle, welcher die Größe der unendlichen Erhabenheit Gottes und der ihr durch die Sünde zugefügten Unbill aufwiegt. So kann und soll er endlich die Kreatur in einer so wunderbaren Weise der Herrschaft Gottes unterwerfen, daß sie in ihm und mit ihm königlich ihrem Herrn dient, und ihre Huldigungen nicht mehr die einer Sklavin, sondern die einer zur Mitherrschaft berufenen Königin sind. Wie er Gott bei den Menschen vertritt als Prophet, Priester und König, so vertritt er auch die Menschen bei Gott, als ein Prophet, der an ihrer statt das Lob Gottes singt, wie sie es nicht vermögen, als ein Priester, der für sie Gott den höchsten Tribut leistet, den sie nicht erschwingen können, als ein König endlich, der an ihrer statt und durch sie Gott den edeln, freien Dienst eines Kindes leistet.

Die Funktionen der Mittlerschaft des Gottmenschen konzentrieren sich offenbar in seinem *Priestertume*. Wenn er die Gnade Gottes zu uns herabbringt, dann versteht es sich von selbst, daß er uns auch als Prophet das Licht der Wahrheit bringt, welches in dieser Gnade eingeschlossen ist, in welchem sie und ihr Urheber erkannt werden, daß er als König das übernatürliche Reich Gottes stiftet und regiert, welches ja nichts anderes ist als das Reich der Gnade. Und andererseits, wenn er allein imstande ist, im Namen der Kreatur Gott den würdigen Tribut zu zahlen, wird er auch, und er allein, Gott das Lob und den Gehorsam leisten können, welchen seine Unendlichkeit verlangt.

Ja die ganze Mittlerschaft Christi ist im Grunde nichts anderes, als ein Priestertum, wie ja auch das Priestertum nichts anderes ist, als eine Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen. Aber das Priestertum Christi ist eben ein ganz außerordentliches, übermenschliches, himmlisches, das Gott den Kreaturen, die Kreaturen Gott in einem übernatürlichen, geheimnisvollen Wechselverkehre entgegenführt, als das Organ einer übernatürlichen Wirksamkeit Gottes auf die Menschheit und eines übernatürlichen Kultes der Menschen gegen Gott. Den vollen Begriff des Priestertums und der Mittlerschaft Christi gewinnen wir aber erst dann, wenn wir die Wirkungen und das innere Verhältnis dieser beiden sich durchkreuzenden Funktionen des Gottmenschen betrachten.

Dadurch, daß im Gottmenschen Gott mit seiner Gnadenkraft uns wunderbar nahe tritt und auf uns wirkt, wird die unendliche Kluft aufgehoben, welche die Kreatur, sei es wegen ihrer natürlichen Niedrigkeit, sei es wegen ihrer Schuld, von Gott trennte, und in der Gnade der Kindschaft mit Beseitigung der Schuld eine übernatürliche Einheit der Kreatur mit Gott hergestellt. Aber gerade diese geheimnisvolle Einheit mit Gott soll der Gottmensch nicht bloß herabbringen, er soll sie vielmehr durch seinen Kult im eigentlichen Sinne erkaufen, erwerben und so sie vom Himmel herabziehen. Zur festern Begründung und Besiegelung soll diese Einheit dadurch hergestellt werden, daß Gott verbindlich gemacht wird, dieselbe seinerseits einzuführen und zu bewirken. So kann aber Gott nur verbindlich gemacht werden, wenn die Kreatur durch den vom Gottmenschen vermittelten Kult ihm einen unendlich wertvollen Preis darbringt.

Folglich muß die priesterliche Mittlerschaft des Gottmenschen darin kulminieren, daß er durch den Kult, den er im Namen der Kreatur Gott darbringt, die Einheit mit Gott, die er als Organ Gottes bewirken soll, erkauft und verdient.

Schon als substanzialer Mittler begründet der Gottmensch zwischen Gott und der Kreatur einen Bund, aus dem die Vereinigung beider in der Gnade hervorgehen kann und soll, indem einerseits Gott mit seiner Gnadenkraft der Kreatur nahetritt, andererseits die Kreatur kraft ihrer Beziehung zum Gottmenschen als ihrem Haupte auch der Vereinigung mit Gott durch die Gnade würdig ist. Aber befestigt und besiegelt wird dieser Bund erst durch die tätige oder moralische Mittlerschaft Christi in seinem Priestertume, weil nur durch sie ein beiderseitiger Austausch durch gleichwiegende Gegenleistungen eintritt.

Ist nun der Mensch durch die Vermittlung des Gottmenschen in die Einheit mit Gott eingeführt, dann wird der Gottmensch, wie der Vermittler in der Erwerbung der Gnade, so auch der Vermittler des für dieselbe schuldigen Dankes. Denn der Dank für eine Gabe muß, soll er vollkommen sein, ebenso groß sein, als der Preis, womit sie erkauft wird. Ebensowenig als die Kreatur aus sich die übernatürliche Einheit mit Gott zu verdienen vermag, kann sie aus sich den schuldigen Dank leisten. Nur der Gottmensch und sein Kult ist dazu würdig und kostbar genug; durch sein Opfer muß er die Einheit der Kreatur mit Gott, wie er sie begründet, so auch krönen und vollenden.

Wie Christus den Kult, den er Gott darbringt, und den Bund, den er dadurch zwischen Gott und den Menschen schließt, verwirklicht, wie namentlich seine moralische Mittlerschaft auch dadurch zu einer überaus realen und substanzialen wird, daß er nicht bloß Werke zur Ehre Gottes setzt, sondern auch eine substanziale Gabe von unendlichem Werte Gott darbringt, werden wir später zeigen, wo vom Opfer Christi die Rede sein wird.

Das wäre wohl in kurzen Umrissen die Idee der erhabenen Mittlerschaft des Gottmenschen. Es ist klar, daß sich dieselbe nicht einfach auf die Abhilfe eines in der Natur begründeten Bedürfnisses beschränkt, sondern durchaus einen überaus hohen, übernatürlichen Charakter an den Tag legt, und wesentlich nicht nur auf die Wiederherstellung einer Trennung der natürlichen Einheit, sondern auch *auf die Begründung und Vollendung einer*

absolut übernatürlichen, geheimnisvollen Einheit der Kreatur mit Gott hinausläuft, also auch in sich selbst durchaus ein hohes Mysterium ist und sein muß.

In concreto freilich ist Christus Mittler zur Wiederherstellung einer *aufgelösten* Einheit, und seine vermittelnde Tätigkeit hat daher wesentlich den Charakter der Versöhnung, aber einer Versöhnung, die nicht bloß die Schuld aufheben, sondern einen unaussprechlich innigen und festen Bund zwischen den Versöhnten begründen soll, wie er selbst vor der Schuld, vom natürlichen Menschen wenigstens, nicht beansprucht noch geahnt werden konnte.

In analoger Weise ließe sich das Mittleramt Christi auch in seiner Beziehung auf die materielle Kreatur und die Engel erklären; doch hätten wir nur mit andern Worten das zu wiederholen, was wir über die Bedeutung Christi als des Hauptes des ganzen Universums gesagt haben.

Wir schließen daher ab mit dem Ergebnisse, daß die Bedeutung des Gottmenschen als Mittler ebenso erhaben und geheimnisvoll ist, wie seine Bedeutung als Haupt, und daß diese Bedeutung und die dadurch bedingte Zweckmäßigkeit und Notwendigkeit der Inkarnation, weit entfernt, ihren geheimnisvollen Charakter aufzuheben, vielmehr denselben in seiner ganzen Größe beleuchtet.

§ 63. Subjektive Bedeutung der Inkarnation und ihrer Oekonomie für Gott und die Menschen

Die Zwecke, welche wir als die Idee der Inkarnation in den Augen Gottes bestimmend und beherrschend angegeben haben, sind durchaus objektiver Art: sie liegen eben in einer durch die Inkarnation begründeten und zu krönenden Ordnung der Dinge, in der Fortführung der trinitarischen Mitteilung und Selbstverherrlichung Gottes nach außen in das ganze Universum, und in der Begründung und Vollendung einer höchst erhabenen, übernatürlichen Verbindung der Kreatur mit Gott.

Alle anderen Zwecke und Wirkungen des Mysteriums sind mehr subjektiver Natur, sei es für Gott, sei es für das Geschöpf; für Gott, indem er in der Ausführung des Werkes und der objektiven innern Zwecke desselben (der *fines operis)* auch beabsichtigt, seine dazu mitwirkenden Eigenschaften zur Geltung und

Offenbarung zu bringen; für das Geschöpf, indem es auch durch die *Erkenntnis* des Mysteriums in seinem Ursprunge, seinem Wesen und seinen Wirkungen große geistige Vorteile empfängt.[243]

So bringt Gott bei der Ausführung der Inkarnation zur Geltung seine Macht durch die Hervorbringung eines so erhabenen und schwierigen Werkes, seine Weisheit durch die zugleich sanfte und mächtige Anordnung der Mittel für die höchsten Ziele, seine Güte, indem er der Kreatur sich auf eine so wunderbare Weise mitteilen will, daß er sie seinem eingeborenen Sohne einverleibt und ihr denselben schenkt als das Pfand und den Kaufpreis für die Befreiung von der Schuld und die Erwerbung der Gnade; seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, indem er auch nach außen die Verherrlichung, welche er in seinem Innern empfängt, ausbreiten und die Sünde nur nach vollgültiger Genugtuung nachlassen will. Wir nannten die Offenbarung dieser Eigenschaften subjektive Zwecke Gottes *(finis operantis)*, weil sie das gewollte Objekt nicht innerlich bestimmen, sondern dasselbe seiner Idee nach als bestimmt voraussetzen, und mehr aus dem Verhältnisse der Wirkung zu ihrer Ursache, als aus dem Wesen der Wirkung als solchem sich ergeben. Diese Zwecke dürfen also immer bei der Inkarnation zur Erklärung ihres Ursprunges angegeben werden, aber sie enthalten nicht das eigentliche innere Motiv der Wirkung an sich, und führen nicht ein in das Verständnis ihrer Idee; sie setzen vielmehr, um vollkommen verstanden zu werden, das Verständnis der Idee schon voraus. Wer sich mit ihnen begnügen wollte, würde es ähnlich machen, wie der Kunstrichter, der, um das Dasein eines Bildes und dessen Schönheit zu erklären, bloß sagte, der Künstler habe einmal seine ganze Genialität und Geschicklichkeit in dieser Schöpfung offenbaren wollen. Wie dieser Kunstrichter uns nur dann befriedigen würde, wenn er uns das innere Motiv des Bildes erklärte, welches den Künstler begeisterte und bei der Ausführung leitete, und durch dessen Verständnis allein wir einsehen können, wie denn eigentlich das Bild so schön sei, wie es folglich den Künstler habe begeistern können und seine Kunst offenbare: so gibt die Wissenschaft nur dann volle Rechenschaft von dem wunderbaren Werke der Inkarnation, wenn sie zeigt, von welch großer Idee dasselbe getragen werde, und wie folglich Gott in der Ausführung derselben seine Macht, seine Weisheit, seine Güte und Heiligkeit habe offenbaren

können und wollen. Das innere Motiv ist hier eben die wunderbare Fortführung der trinitarischen Produktionen nach außen und in das ganze Universum, sowie die dadurch zu begründende wunderbare Einheit der Kreatur mit Gott.

Auf ähnliche Weise liegt die subjektive Bedeutung, welche die Inkarnation für den sie betrachtenden Menschen hat, außer der eigentlichen Idee derselben, obgleich sie sich aus derselben von selbst ergibt und jedenfalls mit in der Absicht Gottes gelegen ist. Zur objektiven Idee der Inkarnation gehört es, daß der Mensch durch sie zum Gliede Christi und zur Kindschaft Gottes erhoben werde, um durch Christus auf übernatürliche Weise Gott zu verherrlichen und in Gott selig zu sein. Daraus folgt von selbst, und Gott beabsichtigt es auch, daß der Mensch durch die Erkenntnis der Inkarnation zur Uebung des Guten und Vermeidung des Bösen angeregt werde, daß er in Christus das Vorbild sieht, welches er nachahmen soll, daß diese innige Verbindung Gottes mit ihm sein Vertrauen bestärkt, die Erkenntnis Gottes ihm erleichtert, seine Liebe entzündet und entflammt. Aber alle diese subjektiven Wirkungen der Inkarnation sind nur auf Grund der objektiven denkbar. Sie setzen nämlich voraus, daß wir durch die objektive Kraft und Bedeutung der Inkarnation zu Gliedern und Mitbrüdern Christi berufen sind. Wenn wir durch die Inkarnation keinen so erhabenen Beruf erhielten, würden wir durch diese Beziehung derselben auf die Leitung und Anregung unseres gottgefälligen Lebens keine Rechenschaft von ihr geben können.

Noch viel weniger würden wir das vermögen, wenn wir unter diesem gottgefälligen Leben nur die Entwicklung unserer Natur verständen — das haben wir früher gesehen —, obgleich nicht ausgeschlossen ist, daß die Inkarnation auch für die Schäden und Bedürfnisse der Natur als solcher die größte Bedeutung hat. Eine engere Beziehung hat sie nur zur Entwicklung des übernatürlichen Lebens des Menschen.

Wir wollen hier einige tiefsinnige, aber sonst wenig verwertete Gedanken des hl. Thomas anziehen, welche diese Beziehung in ein eigentümliches Licht setzen.

In der Summa contra gentiles l. 4. cp. 54 zeigt nämlich der hl. Thomas, wie die Inkarnation eben dazu angetan sei, dem Menschen das Streben nach seinem übernatürlichen Ziele, der Anschauung Gottes, zu erleichtern.

Erstens, sagt er, könnte der Mensch daran verzweifeln, eine so wunderbare Vereinigung seiner Erkenntniskraft mit der göttlichen Wesenheit, wie sie zur *visio beatifica* notwendig ist, erreichen zu können, wegen des unermeßlichen Abstandes der Naturen. Die noch höhere, hypostatische Einheit der göttlichen Person mit der menschlichen Natur zeigt uns aber, daß auch jene geringere Vereinigung möglich sein muß, und bestärkt dadurch unsere *Hoffnung* auf die Erreichung derselben; sie bestärkt dieselbe um so mehr, als sie uns die Würde unserer Natur zum Bewußtsein bringt und uns zeigt, daß wir, über alle Kreaturen erhaben, nur in der innigsten Vereinigung mit Gott unsere volle Glückseligkeit erreichen können und sollen.[244]

Wenn der Mensch zur unmittelbaren Anschauung Gottes und damit zur Teilnahme an der Gott eigentümlichen Erkenntnis bestimmt ist, dann kann er auf dem Wege zu diesem Ziele auch keinen andern Lehrer haben, als Gott selbst; und damit diese Belehrung des Menschen durch Gott auf eine seiner Natur entsprechende Weise geschehe, erscheint es angemessen, daß Gott selbst in sichtbarer Gestalt zu ihm komme, daß das eigene Wort Gottes persönlich die Teilnahme an der göttlichen Erkenntnis mitteile, und der Sohn Gottes uns in den Schoß seines Vaters einführe. Somit entspricht die Inkarnation des Logos dem in uns zu begründenden übernatürlichen *Glauben*.

Aber auch die innige *Liebe* zu Gott, durch die wir nach der übernatürlichen Vereinigung mit ihm streben sollen, konnte nicht besser erregt und entflammt werden, als dadurch, daß Gott selbst in der vollkommensten Weise seine Liebe zu uns betätigte, indem er unsere Natur annahm und unser Bruder werden wollte. Je näher Gott uns tritt, je mehr er sich zu uns herabläßt, desto zärtlicher und vertraulicher wird unsere Liebe zu ihm, desto mehr verlangt unsere Liebe, mit ihm auch in seiner Gottheit vereinigt zu werden.

Man sieht, diese Gründe des hl. Thomas sind nicht aus der Verdorbenheit unserer Natur, oder der ihr anhaftenden Sündhaftigkeit genommen, sondern aus der Erhebung der Natur über sich selbst. Wir heben das um so mehr hervor, da man gemeiniglich die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische nur durch die Versunkenheit unserer Natur in das Sinnliche erklären will. Freilich ist die Inkarnation — und soll es sein — ein Mittel, wodurch

der Mensch sich aus der Knechtschaft der Sinnlichkeit zum Geistigen erhebt. Aber noch mehr soll die sichtbare Erscheinung Gottes im Fleische für uns ein Pfand sein, daß er dereinst in seinem eigenen Wesen sich uns offenbaren werde. Nur dadurch, daß wir eben zur unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens bestimmt sind, kann die sichtbare Erscheinung Gottes auch als ein proportioniertes Mittel erscheinen, um uns aus der Sinnlichkeit zu erheben. Wenn wir nicht so hoch erhoben, sondern bloß aus der Knechtschaft der Sinnlichkeit befreit werden sollten, wäre dieses Mittel unverhältnismäßig.[245]

§ 64. Rechtfertigung und Weiterführung des über die Bedeutung und Motivierung der Inkarnation Gesagten. Der Gottmensch in jeder Beziehung Mittel- und Schwerpunkt der Welt

Treten wir aber mit unsern Erklärungen von der Bedeutung, Motivierung und Zweckbeziehung der Inkarnation nicht der in der Kirche gewöhnlichen, wenn nicht dogmatisch feststehenden Ansicht zu nahe? Lehrt uns die Kirche nicht, daß der Sohn Gottes uns Menschen wegen (*propter nos homines*) Mensch geworden sei, und zwar um uns von der Sünde zu erlösen? Ist es nicht eine ziemlich konstante Lehre der Väter, daß eben das Bedürfnis und die elende Lage des Menschengeschlechtes ihn, der sonst keinen Grund dazu gehabt, bewogen habe, vom Himmel herabzusteigen? Ja, ist es nicht die gewöhnliche Meinung, die Menschwerdung sei eine Gottes an sich unwürdige Erniedrigung, so daß der Sohn Gottes, wenn nicht die Sünde es notwendig gemacht hätte, nicht nur nicht Mensch geworden sein würde, sondern auch nicht einmal es hätte werden können? Und scheint demnach die Motivierung der Inkarnation nicht so sehr in den hohen Regionen, worein wir sie verlegt haben, als in der aus der Sünde entsprungenen Not des Menschengeschlechtes gesucht werden zu müssen?

Aber wo haben wir denn geleugnet, daß der Sohn Gottes um uns *Menschen willen*, und um uns von der Sünde zu erlösen, Mensch geworden sei? Haben wir doch ausdrücklich gelehrt, daß die Inkarnation uns Menschen vorzüglich zugute kommen soll, und daß Gott somit dieselbe auch aus unaussprechlicher Liebe und Herablassung gegen uns gewollt habe. Ja, diese Liebe zeigt

sich eben da am größten, wo sie den Menschen nicht bloß in der vollkommensten Weise von der Schuld und ihren Folgen entlasten, sondern ihn auch zu einer wunderbaren, alle Begriffe übersteigenden Erhabenheit und Herrlichkeit erheben will.

Wo haben wir ferner geleugnet, daß die Inkarnation die Bestimmung habe, eben den *gefallenen* Menschen von seiner Sünde zu befreien, und daß folglich die Liebe Gottes, welche das Motiv der Inkarnation ist, eben eine *erbarmende* Liebe sei? Wir leugnen nur, daß diese Liebe ihren Reichtum auf die Anforderungen des Mitleids beschränke, und in dieser Einschränkung das Prinzip und Motiv der Inkarnation sein könne. Letzteres kann nur die überschwengliche Liebe sein, die Gott wider alles Erwarten und über alle unsere Begriffe nach der Sünde entfaltet. — Und so leugnen wir auch ferner, daß die Erhöhung des gefallenen Menschen der einzige oder gar der höchste Zweck, die Liebe zu ihm das einzige oder das höchste Motiv der Inkarnation gewesen sei; die Herrlichkeit Christi und Gottes selbst ist der höchste Zweck, die Liebe Gottes zu sich selbst und zu Christus das höchste Motiv der Inkarnation. So oft auch die heiligen Väter die notwendige Wiedererhebung des gefallenen Menschen als den Zweck, das Erbarmen Gottes als das Motiv der Inkarnation angeben, so heben sie doch nicht minder oft hervor, daß Gott in seiner überfließenden Liebe nach der Inkarnation uns unendlich mehr geben, uns ungleich höher erheben wollte, als zuvor. „Da die Fülle des menschlichen Geschlechtes", sagt der hl. Leo, „in den ersten Eltern gefallen war, so wollte der barmherzige Gott der nach seinem Bilde geschaffenen Kreatur durch seinen eingeborenen Sohn Jesus Christus so zu Hilfe kommen, daß nicht außerhalb der Natur die Wiederherstellung derselben läge, und über die Würde des eigenen Ursprunges der zweite Zustand hinausginge. Glücklich (die Natur), wenn sie von dem nicht abfiel, was Gott gemacht hatte: glücklicher, wenn sie in dem bleibt, was er wiederhergestellt. Es war etwas Großes, von Christus die Gestalt empfangen zu haben, aber etwas Größeres ist es, in Christus seine Substanz zu haben."[246]

Wenn nun die Väter in der Regel als Zweck der Inkarnation gerade die Aufhebung und Vernichtung der Sünde betonen, so erklärt sich das ganz einfach aus andern Gründen, ohne daß man diesen Zweck als den objektiven Hauptzweck der Inkarnation

anzunehmen brauchte.[247] Sie stellen die Inkarnation in der Regel von der Seite dar, von welcher sie nach der faktischen Lage des Menschengeschlechtes an dasselbe herantritt; sie betonen diejenige Wirkung, die uns am notwendigsten und die zugleich die Vorbedingung für alle höhern Wirkungen ist. Sie sehen in ihr zunächst das Mittel, die auf dem Geschlechte lastenden Uebel zu entfernen, ohne darum die unermeßlichen Güter, die sie uns bringen soll, zu leugnen, oder auch nur zu vergessen. Warum sollten sie sonst die Schuld Adams glücklich preisen, daß sie uns einen *solchen* und einen *so großen* Erlöser gebracht hat, wenn sie meinten, daß Christus eben nur die Schuld wegräumen und nichts Höheres bringen solle, als was vor der Schuld dagewesen?

Die Tilgung der Sünde ist daher immer als ein untergeordneter Zweck zu betrachten, die Sünde selbst aber als eine Gelegenheit, welche Gott abwartete, um den Menschen seine Liebe in um so großartigerer Weise zu bezeigen, und den Gottmenschen nach allen Seiten hin in der Ueberwindung des Bösen, wie in der Gründung des Guten, seine unerschöpfliche Kraft entfalten zu lassen.

Ebenso, wenn wir im Symbolum bekennen, daß der Sohn Gottes *propter nos homines* Mensch geworden sei, sprechen wir damit nicht aus, daß die Liebe zu uns Menschen das erste und höchste Motiv der Menschwerdung gewesen sei. Die Liebe zu den Kreaturen ist überhaupt nie das höchste Motiv der Werke Gottes nach außen; der Ausdruck: Gott wirkt aus reiner Liebe zu den Geschöpfen, heißt überall nur soviel, daß Gott nicht aus persönlichem Bedürfnis, oder zu seinem eigenen Nutzen nach außen wirke; es versteht sich dabei von selbst, daß er die Geschöpfe eben nur in sich selbst liebt, und darum auch sich selbst in ihnen verherrlichen will. In unserm Falle konnte Gott um so weniger aus bloßer Liebe zur Kreatur den Gottmenschen wollen, als dieser selbst unendlich mehr wert ist, als alle bloßen Kreaturen, und folglich die Kreaturen ebensosehr und noch mehr für ihn da sind und um seinetwegen geliebt werden, als er für die Kreaturen da ist und um ihretwillen geliebt und gewollt wird. Die Liebe Gottes zu sich selbst, die seine trinitarische Herrlichkeit nach außen offenbaren, und die Liebe Gottes zum Gottmenschen, dem er sich in unendlicher Weise, wie keiner Kreatur, mitteilen will, ist also ebensosehr und noch mehr Motiv der In-

karnation, als die Befreiung und Erhöhung der Kreatur: und das schließen wir keineswegs aus, das setzen wir vielmehr als selbstverständlich voraus, wenn wir mit dankbarem Herzen so oft bekennen, daß der Sohn Gottes um uns Menschen willen Mensch geworden sei.

So stellten denn auch die Engel in dem Hymnus, womit sie den Menschen die Geburt des Emmanuel ankündigten und die erhabenen Früchte derselben besangen, die Ehre Gottes dem Frieden, der dadurch den Menschen zufließen sollte, voraus. Wenn wir gewöhnlich uns selbst als den Zweck und das Motiv der Menschwerdung betrachten und dabei die Liebe Gottes zu uns hervorheben, so tun wir das, um uns klar zu machen, daß Gott durch keine Art von Notwendigkeit, am allerwenigsten durch ein Bedürfnis seinerseits, zur Menschwerdung gezwungen worden, daß vielmehr der ganze Nutzen aus derselben nur uns zufließen kann. Wir tun es, um desto mehr die Reinheit und Uneigennützigkeit der Liebe, durch die uns Christus geschenkt worden, zu bewundern, und so die erste und höchste Pflicht, die uns durch eine so große Wohltat aufgelegt wird, die Pflicht der Dankbarkeit, zu erfüllen. Dazu kommt, daß wir in der Regel diejenige Seite einer Sache hervorheben, nach welcher sie zunächst für uns selbst von Bedeutung und Interesse ist.

Diese Gründe erklären es ebenfalls, warum die Hl. Schrift selbst fast überall die Inkarnation als auf unser Heil und unsern Nutzen berechnet darstellt. Wie übrigens die Liebe Gottes zu uns darin, daß er uns in sich selbst und um seinetwillen liebt, unendlich reiner, heiliger und größer erscheint, als wenn er uns bloß um unserer selbst willen liebte: so ist sie auch unendlich kostbarer und wertvoller für uns da, wo Gott, uns um Christi willen liebend, uns denselben schenkt, als wenn er uns Christus bloß um unsertwillen, uns um unserer selbst willen liebend, geschenkt hätte.

Wenn und inwiefern die Frage zulässig ist, ob Christus auch Mensch geworden wäre, falls Adam nicht gesündigt hätte: so muß jedenfalls soviel festgehalten werden, daß die wichtigsten Zwecke der Inkarnation auch dann die Verwirklichung derselben hätten motivieren *können*. Denn die Beziehungen der Inkarnation zur Fundamentierung und Vollendung der Gnadenordnung, zur Vollendung des Universums überhaupt und zur unendlichen

Verherrlichung Gottes hätten auch hier Platz gefunden. So führt z. B. auch der hl. Thomas, der die Frage verneinend, oder vielmehr ablehnend beantwortet, nichtsdestoweniger an andern Stellen viele Gründe für die Inkarnation an, welche von der Sünde und dem Falle ganz und gar unabhängig sind, und sich rein auf die Fundamentierung der übernatürlichen Ordnung beziehen. (Vergl. den vorhergehenden Paragraphen.) Nur in dem Sinne, ob ein Teil der faktisch intendierten Zwecke Gottes hinreichend sei, die Menschwerdung, abgesehen von der Sünde, zu motivieren, scheint auch die Frage selbst vernünftiger Weise gefaßt werden zu müssen; denn in der Wirklichkeit und *in concreto* ist die Menschwerdung zugleich auf den Fall mit berechnet, aber ohne Zweifel so, daß Gott auch die Zulassung des Falles selbst wieder in Beziehung auf die beabsichtigte Menschwerdung gebracht hat.

Die Anschauung, daß ohne die durch den Fall eingetretene Not der Menschheit die Inkarnation Gottes unwürdig gewesen sei, und daß Gott nur gleichsam *gezwungen* durch die Not des Menschen sich zu derselben habe veranlaßt sehen können, müssen wir daher kategorisch als unhaltbar bezeichnen.

Indem wir auf ihre Widerlegung näher eingehen, werden wir uns den Weg bahnen, die Idee der absolut übernatürlichen Bedeutung der Inkarnation selbst da zur Geltung zu bringen, wo der Gottmensch sich am tiefsten erniedrigt.

Ist erstens ein solches Bedürfnis von seiten des Menschen vorhanden, dem Gott auf keine andere Weise abhelfen könnte, als durch Herabwürdigung seiner selbst? Fast alle Väter und Theologen erklären sich entschieden dagegen und behaupten, der Weisheit und Allmacht Gottes hätten noch viele andere Mittel zu Gebote gestanden, nicht bloß um den Menschen von der Sünde zu befreien, sondern sogar auch dazu, um ihn zur übernatürlichen Vereinigung mit Gott wieder zurückzuführen.

Doch gesetzt auch, die Inkarnation sei das einzige Mittel: hätte Gott dem Menschen zuliebe sich selbst herabwürdigen, sich selbst dem Menschen zum Opfer bringen können? Ist Gott um der Menschen willen, oder der Mensch um Gottes willen da? Und wenn Gott auch den Menschen mit einer unendlichen Liebe umfängt, so ist diese Liebe doch nur deshalb unendlich, weil Gott den Menschen in sich selbst und im Menschen sich liebt. Wenn also die Inkarnation wirklich eine Herabwürdigung Gottes ent-

hielte, so könnte sie selbst durch das Bedürfnis des Menschen nicht gerechtfertigt werden.

Aber ist denn wirklich eine solche Herabwürdigung Gottes da? Gott läßt sich zum Menschen herab, indem er selbst Mensch wird, aber ohne seine Höhe zu verlassen; die Herablassung ist gerade der wahrste und vollkommenste Beweis der Größe. Gott steigt in die Menschheit herab; aber eben dadurch erhebt er die Menschheit, die er annimmt, auf seine Höhe, zu seiner Herrlichkeit. Indem der Sohn Gottes Mensch wird, setzt der Vater die ewige Zeugung nach außen fort, spricht sein unendliches Wort von innen nach außen aus, und gerade dadurch gewinnt er die größte Verherrlichung, die er je in seinen Werken nach außen erreichen kann. Und so hätte die Inkarnation auch stattfinden *können*, ohne die Sünde der Menschen; sie hätte um so mehr stattfinden können, da in diesem Falle gerade ihr höchster Zweck, die unendliche Verherrlichung Gottes, hätte erreicht werden können und sollen.

Auf die Inkarnation als solche kann man die Worte des Apostels *exinanivit semetipsum* nicht anwenden; sonst müßte der Sohn Gottes auch noch jetzt im Himmel in einem Zustande der Selbstentäußerung, Selbstentleerung sich befinden, was niemanden je in den Sinn gekommen ist.

Der Sohn Gottes hat sich selbst entäußert, entleert (ἐξεκένωσε), nicht dadurch, daß er die menschliche Natur überhaupt annahm, sondern dadurch, daß er sie annahm in dem Zustande der Niedrigkeit, Unvollkommenheit und Leidensfähigkeit, wie sie die bloßen Menschen haben, dadurch, daß er sie nicht von vornherein mit seiner göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit durchdrang und erfüllte, daß er namentlich nach der niedern und mehr äußerlichen Seite derselben sich befinden ließ, wie andere Menschen (*habitu inventus ut homo sc. purus*), nicht als Gottmensch; kurz, er hat sich entäußert und entleert, indem er als Mensch auf die Herrlichkeit und Seligkeit verzichtete, die ihm als dem Sohne Gottes gebührte, und die *forma servi* eben nicht so umgestaltete und verklärte, wie sie als *forma* des sie tragenden Sohnes Gottes an sich hätte umgestaltet und verklärt werden müssen, wie sie auch in der Tat nach seiner Auferstehung umgestaltet und verklärt worden ist.[248]

Aber war nicht wenigstens dieser der Würde des Gott-

menschen entsprechende Zustand eine Herabwürdigung desselben, die er bloß wegen der Not des Menschen auf sich nehmen konnte? Wenn der Gottmensch diese Selbstentleerung nicht auch sonst aus andern Gründen hätte auf sich nehmen können, als wegen der gebieterischen Not des Menschen, für die es in der Voraussetzung kein anderes Rettungsmittel gab, so hätte er es auch zu diesem Zwecke nicht gekonnt, wenigstens nicht bloß um der Menschen willen gekonnt. Die Not des Menschen beruht ja nur auf der Anforderung der beleidigten Ehre Gottes, und Gott hätte auf die adäquate Genugtuung wie überhaupt verzichten können, so wirklich verzichten müssen, wenn jene Selbstentleerung des Gottmenschen an und für sich seiner unwürdig gewesen wäre.

Aber das Leiden und der Tod sind eben an und für sich nichts Schimpfliches; sie sind das nur da, wo sie auf dem Subjekte mit einer zwingenden Notwendigkeit, als Folge der Natur oder der Sünde, gegen dessen Willen lasten. Wo sie aber freiwillig angenommen oder akzeptiert werden, sind sie nach Umständen die höchste Ehre und Zierde. Freilich wird niemand, solange es sich bloß um sein eigenes Wohl handelt, das Leiden der Leidenslosigkeit, den Tod dem Leben, die Sterblichkeit der Unsterblichkeit vorziehen; für sich selbst leidet man nur, um ein größeres Gut zu erwerben. Für andere aber leidet man nicht bloß, um dadurch einem Bedürfnisse abzuhelfen, oder ihnen ein Gut zu erwerben, sondern auch schon deshalb allein, um ihnen gerade durch das Leiden seine Liebe und Verehrung mehr kund zu tun, als durch alle Werke, die man zu ihren Gunsten verrichtet, oder durch alle Güter, die man ihnen schenkt. Das so übernommene Leiden ist offenbar ein Akt der reinsten Aufopferung, der erhabensten Tugend, und darum ehrenvoller und liebenswürdiger, als die Leidenslosigkeit.

Wenden wir das auf Christus an, so ist es klar, daß er aus Liebe zu den Menschen, um sie zu erlösen, noch mehr aber aus Liebe zu Gott, um die ihm geraubte Ehre, deren Forderungen das Bedürfnis der Erlösung von seiten des Menschen begründeten, zurückzuerstatten, das Leiden und den Tod auf sich nehmen konnte, ohne daß diese materielle Erniedrigung eine moralische gewesen wäre, indem sie vielmehr, aus freiem Willen und den erhabensten Beweggründen hervorgegangen, äußerst

ehrenvoll für ihn war, und zwar noch ehrenvoller, als die Freiheit vom Leiden.

Sieht man genauer zu, so ist es nicht die Not oder das Bedürfnis desjenigen, wofür man leidet, was das Leiden ehrenvoll macht; es ist vielmehr die Freiheit und der edle Beweggrund des Leidenden, und darum ist auch das Leiden um so ehrenvoller, je größer die Freiheit des Handelnden ist, und je weniger er in seiner Liebe sich auf das bloße Bedürfnis des Geliebten beschränkt. Wir würden also gerade dann der Ehre Christi Eintrag tun, wenn wir glaubten, nur durch das von der Sünde herbeigeführte Bedürfnis der Ehrerstattung auf seiten Gottes und der Erlösung auf seiten des Schuldners habe er sich zum Leiden bestimmen lassen. Gerade dann erscheint er in seinem Leiden am größten, wenn er aus überschwänglicher Liebe zu Gott und den Menschen mehr leidet, als das Bedürfnis strenge erforderte, und zugleich nicht bloß leidet, um das Bedürfnis zu befriedigen, sondern um gerade durch sein Leiden Gott überhaupt die größtmögliche Verherrlichung, und der Kreatur den Beweis einer Liebe zu geben, die noch unendlich mehr wert ist, als die Hilfe, die sie ihnen in der Not gewährt, ja selbst als alle noch so großen Wohltaten, die sie ihnen spenden kann.

Namentlich läßt sich das nachweisen in bezug auf die Verherrlichung Gottes, welche ohnehin der höchste und würdigste Zweck, wie der Menschwerdung überhaupt, so auch des Leidens in der angenommenen Menschheit ist.

Gott wird im allgemeinen dadurch geehrt, daß die Kreatur sich zur Anerkennung seiner absoluten Majestät ihm unterwirft und zum Opfer darbringt. Zu diesem Opfer ist es an sich nicht notwendig, daß die Kreatur um Gottes willen leide und sich selbst vernichte; nur das Sühnopfer zum Ersatze der geraubten Ehre ist wesentlich mit Leiden und Entsagung verbunden. Man würde aber sehr irren, wenn man glaubte, nur zur Sühne für die Sünde könne Gott Entsagungsopfer verlangen, und die Kreatur solche leisten. Nichts widerspricht mehr dem Geiste des Christentums. Gerade durch Entsagung und Selbstvernichtung bringt man Gott die größte Ehre dar, bezeugt man ihm auf die herrlichste, glänzendste Weise seine unbedingte Anbetung und grenzenlose Liebe. Oder weshalb lieben die Heiligen so sehr das Leiden und nichts mehr, als das Leiden? Weil sie dadurch für ihre oder

für die Sünden anderer genugtun? Nein, weil sie ihr höchstes Glück, ihre höchste Ehre darein setzen, durch Erniedrigung ihrer selbst Gott zu erheben und zu verherrlichen. Sie lieben das Leiden und den Tod, weil sie dadurch dem Gottmenschen ähnlich werden, der gerade in dieser Weise seinen Vater und sich selbst in vollendetstem Maße verherrlicht hat. Wie die Anbetung und Liebe des Gottmenschen wegen der Würde seiner Person von unendlichem Werte ist, so sollte sie sich auch in der vollkommensten Weise in ihm bewähren und vollziehen, indem er die größten Leiden erduldete, wie keine bloße Kreatur sie je gelitten hat. Zur Genugtuung für die Sünden des Menschen war dieses Uebermaß von Leiden nicht notwendig; ein einziger Tropfen seines Blutes, ja eine einzige Träne hätte vollkommen ausgereicht. Nur weil Christus Gott so vollkommen verherrlichen sollte, als es immer denkbar ist, sollte auch das Maß der Leiden der unendlichen Würde des Opfernden, dem unendlichen Werte des Opferlamms entsprechen.

Von diesem Standpunkte aus betrachtet, bildete also gerade die freiwillige Erniedrigung und Selbstentäußerung des Gottmenschen den größten, ja einen unendlichen Triumph der Ehre und Herrlichkeit Gottes. Aber auch Christus selbst feierte darin seinen höchsten Triumph; denn auch er ist gerade da am größten, wo er Gott am meisten verherrlicht. Seine Erniedrigung ist daher eigentlich keine seiner unwürdige Erniedrigung: indem er sich der Herrlichkeit des Sohnes Gottes beraubt, bewährt er sich am herrlichsten als den wahren Sohn Gottes, der seinen Vater in jeder möglichen, in der absolut höchsten Weise verherrlichen will. Er erscheint eben so groß, eben so herrlich, ja noch größer und herrlicher in seinem Leiden und seinem Tode, wie nach seiner Auferstehung im glorreichen, leidenslosen Leben, und selbst an seinem verklärten Leibe sind die Denkmale seines freiwilligen Leidens die glänzendsten Perlen, welche ihn noch weit mehr schmücken, als der ihn umflutende Lichtglanz.

Wäre es zu viel gesagt, wenn wir behaupten, gerade die Verherrlichung Gottes durch die äußerste Selbstvernichtung, wie sie in der rein geistigen Natur nicht möglich war, sei der würdigste Zweck des Sohnes Gottes gewesen, indem er eine geschaffene Natur, und zwar die menschliche, und diese in leidensfähigem Zustande annahm, und die unendliche Liebe, welche der Sohn zu

seinem Vater trug, und die er in seiner Gottheit nur durch den Mitbesitz und Mitgenuß seiner Herrlichkeit betätigen konnte, habe ihn dazu getrieben, in einer leidensfähigen Natur durch die vollkommenste Hingabe und Entäußerung seiner selbst seinen Vater zu verherrlichen und die Glieder seines mystischen Leibes in derselben Weise und zu demselben Zwecke mit sich zu vereinigen? Dürfen wir nicht hinzufügen, daß diese Selbstvernichtung, insofern sie im Namen und zu Gunsten der Schöpfung geschah, es den Geschöpfen möglich machen sollte, Gott die erhabenste Huldigung darzubringen, und so ihnen von seiten Gottes die höchste Huld und Gnade zu erwerben und zu sichern bestimmt war? Werden wir dem christlichen Gefühle zu nahe treten, oder nicht vielmehr ihm aus der Seele sprechen, wenn wir sagen, daß gerade im Leiden Christi nicht nur die Krankheit der Welt geheilt werden, sondern die Welt selbst auf den Gipfel der Ehre und des Ruhmes erhoben werden sollte!

Nein; nicht die Notwendigkeit des Kreuzes braucht den Kreuzestod des Sohnes Gottes zu rechtfertigen; vielmehr glauben wir, daß Gott *eben wegen der Herrlichkeit des Kreuzes die Restauration der Welt an das Kreuz seines Sohnes gebunden habe.* Wenn folglich namentlich die Erniedrigung des Gottmenschen erst nach der Sünde eintreten sollte, so wurde die Sünde nicht bloß Grund einer Notwendigkeit derselben, sondern auch, und noch mehr, eine Veranlassung, gegenüber der in ihr enthaltenen Verunehrung Gottes und Undankbarkeit der Menschen die Herrlichkeit Gottes und seine Liebe zu sich selbst und zu den Menschen in einer um so großartigeren Weise zu offenbaren. Ja, die Offenbarung der Herrlichkeit und Liebe Gottes erreicht eben darin ihren Gipfel, daß sie gerade die Sünde gleichsam als Werkzeug zur Erreichung ihrer Absichten gebraucht. Schon dadurch allein, daß Christus für die Sünde genugtut, wird die Ehre Gottes nicht nur gerettet, sondern auch nach einer neuen Seite hin verherrlicht. Noch mehr aber geschieht das, wenn er die Sünde selbst in ihrem höchsten Triumphe zur Besiegung ihrer selbst mitwirken läßt. Die Sünde feierte ihren Triumph darin, daß sie danach strebte und es wirklich dahin brachte, den Gesalbten Gottes zu töten; aber indem Christus ihr scheinbar unterlag, setzte er in demselben Augenblicke den größten Akt der Anbetung und Verherrlichung Gottes, der nicht nur die Sünde auf-

wog, sondern aus dem Gifte ihres Stachels den kostbarsten Honig zog, der ihre Absicht ins Gegenteil umschlagen ließ, der sie so tief demütigte, wie es selbst die ewigen Strafen der Hölle nicht vermögen, und somit Gott einen Triumph bereitete, wie er ohne die Sünde nicht möglich gewesen wäre.

Obgleich nicht durch die Sünde allein motiviert, bleibt das Leiden Christi, wie die Inkarnation überhaupt, doch faktisch immer auf die Sünde, als auf seine Veranlassung und einen Grund seiner Notwendigkeit bezogen. Daß die Hl. Schrift und die Väter es meist *nur* unter dieser Beziehung darstellen, findet seine Erklärung darin, daß sie uns eben die Größe der Wohltaten schildern wollen, welche uns durch dasselbe zuteil geworden sind.

Wir haben also gar keinen Grund, die Inkarnation überhaupt und selbst die Erniedrigung des Gottmenschen bis zum Tode des Kreuzes nur als ein durch den Zweck der Tilgung oder Ausgleichung der Sünde motiviertes *Mittel* gerechtfertigt zu denken. Ja, eben dann würdigen wir den Gottmenschen herab, wenn wir die in seiner Menschwerdung und seinem Tode liegende Erniedrigung *nur als Mittel* zur Erreichung von Zwecken betrachten, die entweder tief *unter ihm stehen,* wie die Rettung der Menschen, oder doch in der Weltordnung *zufällig* sind, wie die notwendig gewordene Ausgleichung der Sünde.

Der Gottmensch kann wegen seiner unendlichen Würde im Plane Gottes keine untergeordnete, sekundäre Rolle spielen. Alles, was er ist und was er tut, kann nicht *bloß* um der Menschen oder um der Sünde willen da sein. In allem ist er wesentlich um seiner selbst willen und um Gottes willen gewollt. Und wenn er den Menschen geschenkt und für die Menschen hingegeben wird, dann werden die Menschen zugleich noch mehr sein Eigentum, als er das ihrige, und wie seine Hingabe ihnen zum Nutzen, so gereicht sie zu seiner Ehre und zur Verherrlichung seines Vaters. Wie er und sein Wirken auf das Heil der Menschen und der ganzen Welt berechnet ist, so sind die Menschen, so ist die ganze Welt auf ihn, als ihr Haupt, als ihren König, berechnet, der, indem er sie aus der Knechtschaft der Bösen befreit, eben dadurch sie zu seinem Reiche macht und mit sich seinem himmlischen Vater zu Füßen legt, damit Gott alles in allem sei.[249]

In dem göttlichen Plane, dem die Inkarnation eingegliedert ist, bildet sie selbst das erste und wesentlichste Glied, um das

sich alles übrige konzentriert, dem alles übrige angeschlossen und untergeordnet wird, wodurch alles übrige eine ganz besondere Stellung und Bedeutung erhält.

Wenn man daher die Frage: *cur Deus homo* nicht bloß nach der zunächst praktischen Seite faßt, in dem Sinne nämlich: wozu hatten wir den Gottmenschen und sein Leiden nötig? sondern wissenschaftlich nach ihrer ganzen Tragweite: was war der diesem unendlichen Werke entsprechende adäquate Zweck in den Augen Gottes? — dann müssen wir die Antwort in den geheimnisvollen Regionen einer durchaus übernatürlichen Ordnung suchen, in dem Plane der wunderbarsten Mitteilung und Verherrlichung Gottes; einer Ordnung, in die alsdann jede anderweitige Weltordnung als in die höhere und umfassendere aufgenommen wird. Die Antwort auf das *cur Deus homo* ist dann zugleich eine Antwort auf die andere Frage: *cur* oder *ad quid mundus*, welche Bestimmung erhält die Welt durch die Inkarnation, eine Frage, welche, obgleich gewöhnlich zu wenig in der Wissenschaft berücksichtigt, gleichwohl ebensosehr berechtigt ist, als die erstere.

Auf beide Fragen kann nur Gott selbst uns Antwort geben, entweder ausdrücklich oder stillschweigend, letzteres dadurch, daß er uns das Mysterium der Inkarnation selbst offenbart, und es unserer Betrachtung überläßt, zu ersehen, wozu er dieses Werk selbst, und wozu er die Welt in Beziehung auf dasselbe bestimmt habe. Aber die zweite Frage läßt sich nur durch die erste, nicht die erste durch die zweite lösen, da die Welt in letzter Instanz nicht der *finis Christi*, sondern Christus der *finis* der Welt ist; so unfruchtbar und einseitig das erste, so fruchtbar und lichtvoll ist das zweite Verfahren.

Nach diesem nämlich fassen wir Christus von vornherein, wie als das Ziel, so auch als den Anfang der Wege des Herrn in seiner Schöpfung. Wir erkennen dann, warum Gott von Anfang an eine übernatürliche Herrlichkeit über die ganze Schöpfung ausgegossen, und namentlich dem Menschengeschlechte in seinem Stammvater als einem solidarischen Körper die Gnade mitgeteilt, im Hinblicke nämlich auf den König, dessen Reich die ganze Welt, dessen Leib namentlich das Menschengeschlecht werden sollte. Wir erfassen den Ursprung und die furchtbare Bosheit der Sünde der Engel in ihrer ganzen geheimnisvollen Tiefe; wir erfassen den tiefsten Grund, weshalb Gott die Engel und durch die

Engel den Menschen in seiner Gesamtheit fallen lassen konnte: weil er nämlich nicht nur den daraus entstehenden Schaden gedeckt wußte, sondern ihn zur allergrößten Offenbarung seiner Güte und Herrlichkeit benutzen wollte.

So breitet das Mysterium des Gottmenschen, in seiner mystischen Höhe erfaßt, die hellsten Lichtstrahlen nach allen Seiten aus über alle andern Mysterien, da alle zu ihm in Beziehungen stehen; es breitet sie aus nicht nur über diejenigen, die nach seiner Verwirklichung in der Fülle der Zeiten aus ihm hervorflossen, sondern auch über diejenigen, welche Gott vorher im Hinblick auf dasselbe hervorgerufen oder zugelassen hatte. Wie der Knotenpunkt der ganzen übernatürlichen Weltordnung und ihrer Geschichte, so ist es auch trotz seiner Dunkelheit der Lichtkern, in dem und aus dem jene Ordnung bis in ihre tiefsten Abgründe hinein an der Hand des Glaubens von uns verstanden wird.

Wie die Sonne in der Mitte der Planeten, steht Christus inmitten der Kreaturen als das Herz der Schöpfung, von dem Licht, Leben und Bewegung auf alle Glieder derselben ausströmt, und zu welchem alle hingravitieren, um in ihm und durch ihn in Gott zu ruhen. Dem Augenscheine nach und im praktischen Leben sehen wir die Sonne nur als eine zum Wohle der Erde bestimmte Hilfsquelle an, und so pflegen wir auch Christus aufzufassen als den uns von Gott gesandten Helfer und Befreier, als unsern Jesus, von welchem wir alles zu hoffen haben. Wie aber im Laufe der Zeit die Wissenschaft nachgewiesen hat, daß nicht die Erde die Sonne anzieht, sondern die Sonne die Erde: so muß die wissenschaftliche Theologie, um die ganze Bedeutung Christi zu erfassen, dazu vordringen, daß sie ihn als den Schwerpunkt der ganzen Weltordnung betrachtet und so den vollen Sinn des Wortes versteht: *traham omnia ad me ipsum*; daß sie ihn kennen lernt als den Christus, den Gesalbten *per excellentiam*, in dem sich die höchste Verbindung und der innigste Verkehr zwischen Gott und der Kreatur konzentriert. Dieses Verständnis wird dann aber auch eminent praktisch, wenn wir namentlich das Priestertum Christi nicht bloß als ein Amt, das er zu unsern Gunsten bei Gott ausübt, betrachten, vielmehr einsehen, daß wir uns eben an diesen hohen Priester anschließen müssen, um in ihm und durch ihn Gott die Ehre zu geben, welche er von seiner Schöpfung verlangt. Doch darauf werden wir sogleich zurückkommen.

§ 65. *Das mystische Opfer Christi in seinem Wesen und namentlich in seiner latreutischen Bedeutung*

Wie wir aus der Beziehung des Gottmenschen zu den Mysterien der Trinität und der Gnade die geheimnisvolle Bedeutung und Bestimmung desselben, welche sein Dasein und Wesen motiviert, — sowie das Wesen der auf ihn gegründeten göttlichen Oekonomie erkannt haben: so ergibt sich aus dieser erhabenen Bestimmung des Gottmenschen, sowie aus dem Organismus seiner Oekonomie, auch der mystische Charakter der Tätigkeit, wodurch er seine Bestimmung realisieren soll.

Die erhabenste Bestimmung des Gottmenschen ist aber die unendliche Verherrlichung Gottes, die er in sich selbst und in seinem mystischen Leibe vollziehen soll, und die Vollziehung derselben ist zugleich der Zentralpunkt, um welchen sich seine ganze Wirksamkeit konzentriert. Durch diese Vollziehung erwirkt er nämlich den Menschen die Versöhnung und Begnadigung von seiten Gottes, aber so, daß die versöhnten und begnadigten Menschen sich eben als seine lebendigen Glieder ihm in der Verherrlichung Gottes anschließen sollen.

Die vollkommenste und realste Verherrlichung Gottes besteht eingestandenermaßen im *Opfer*. Wenn also der Gottmensch die durch ihn möglich gemachte unendliche Verherrlichung Gottes auch in der realsten und vollkommensten Weise zur Ausführung bringen soll, dann muß er Gott ein latreutisches Opfer darbringen von unendlichem Werte.

Ich sage ein *latreutisches* Opfer: denn das latreutische Opfer ist gerade das Opfer in seinem tiefsten Wesen und seiner höchsten Bedeutung; alle übrigen Opfer sind in diesem enthalten, gründen sich darauf und ordnen sich demselben unter. Das latreutische Opfer leistet eben alles das, was durch die andern Opfer geleistet werden soll; nur um einzelne besondere Zwecke und Wirkungen, besonders die Rückwirkung des Opfers auf den Opfernden, deutlicher zu symbolisieren, wurden bei den symbolischen Opfern verschiedene Arten und Formen eingeführt. Bei Christus gibt es nur eine Form der Opferung, und diese muß daher die latreutische sein.

Der latreutische Charakter des Opfers Christi wird gemeiniglich weniger betont. Selbst die Hl. Schrift stellt dasselbe gewöhnlich nur als ein propitiatorisches dar, aber offenbar in keinem andern Sinne, als in welchem sie den Dienst Gottes überhaupt in seiner Beziehung auf die durch denselben zu erreichenden Güter darstellt. Wie der Dienst Gottes zwar der Kreatur eine Belohnung von Gott vermittelt, aber darum nicht die Beseligung der Kreatur, sondern die Verherrlichung Gottes der höchste Zweck des Gottesdienstes und der beseligten Kreatur selbst ist: so ist auch das Opfer Christi zwar auf die Versöhnung und Begnadigung der Kreatur berechnet, aber darum nicht minder zugleich als latreutisches um seiner selbst willen zur Verherrlichung Gottes gewollt, und müssen wir gerade hierin sein tiefstes Wesen und seine erhabenste Bedeutung suchen. Ja, wir glauben, daß eben der propitiatorische und impetratorische Charakter des Opfers Christi nur dann gehörig gewürdigt werden kann, wenn der latreutische gehörig erwogen wird.

Wir haben also nachzuweisen, wie Christus, als der Gesalbte und Priester *per excellentiam*, durch seinen geheimnisvollen Charakter in Stand gesetzt ist, durch sein Opfer die Idee der unendlichen Verherrlichung Gottes in der realsten und vollkommensten Weise zu verwirklichen. Es wird sich ergeben, daß das Wesen und die Form seines Opfers ebenfalls durchaus übernatürlich und mystisch ist, trotzdem, oder vielmehr gerade deshalb, weil es die ideale Wirklichkeit alles dessen ist, was das Opfer überhaupt, wie es schon die Vernunft eingibt, zu erreichen und darzustellen strebt.

Unter Opfer im weitesten Sinne des Wortes versteht man die Hingabe einer Sache an einen andern, um ihm unsere Liebe und Achtung zu bezeugen. Das ist im allgemeinen auch die Idee des Opfers, welches Gott dargebracht wird. Nur sollen wir Gott gegenüber, als demjenigen, der unendlicher Liebe und Achtung würdig, von dem wir überdies in unserm ganzen Wesen abhängig sind, nicht so sehr andere Dinge, als vielmehr uns selbst hingeben und zum Opfer bringen.

In diesem Sinne ist das Opfer auch in der Geisterwelt denkbar, ist überhaupt jeder Akt des Kultus gegen Gott ein Opfer, weil eine Anerkennung unserer Abhängigkeit von Gott und seiner höchsten, unendlichen Würde.

Im engern Sinne versteht man aber unter Opfer einen ganz besondern Akt des Kultus und der Hingabe an Gott. Das erste besondere Merkmal dieses Aktes besteht darin, daß zwischen dem Opfernden und seiner Gabe ein gewisser realer Unterschied stattfindet, kraft dessen ich eben die Opferung als einen besondern Ausdruck der Opfergesinnung auffassen kann. Bei dem geistigen Opfer ist der Unterschied zwischen der Opfergesinnung und der Opferung, als dem Ausdruck derselben, nur ein rein ideeller; denn die Liebe, wodurch die Kreatur Gott anhängt, ist zugleich das Band, wodurch sie ihm selbst als sein Eigentum angehört und unterworfen ist. Der reale Unterschied kann nur in einem aus Geist und Leib zusammengesetzten Wesen bestehen, wo der Geist seine Liebe und Unterwürfigkeit gegen Gott an dem ihm angehörigen Leibe durch Hingabe desselben an Gott betätigt; und wie an seinem eigenen Leibe, so kann der Mensch auch an allen mit ihm in Verbindung stehenden, ihm als ihrem Haupte untergeordneten, materiellen Wesen durch die Hingabe derselben an Gott seine Liebe und Unterwürfigkeit gegen Gott an den Tag legen.

Das zweite Merkmal dieser Opferung geht aus dem ersten hervor; es liegt darin, daß durch eine an dem Gegenstande vorzunehmende reale und sichtbare Veränderung der vollständige Uebergang desselben vom Menschen an Gott vollzogen und dargestellt werden kann und soll. Je realer und vollkommener diese Veränderung und die dadurch zu bewirkende Entziehung des Gegenstandes von seiten des Menschen und dessen Besitznahme von seiten Gottes ist, desto realer und vollkommener ist das Opfer seiner Idee nach.

Ueber die Bedeutung und die Notwendigkeit der realen Veränderung der Opfergabe lassen sich viele Schwierigkeiten erheben. Wir glauben, folgende Punkte möchten die Sache in einiges Licht stellen:

Zum allerwenigsten ist zur Opferung notwendig die äußere Widmung der Sache für Gott und die wenigstens stillschweigend in der Widmung eingeschlossene Bitte um Annahme derselben. Das Opfer ist aber offenbar um so realer, je realer durch die Opferhandlung die Hingabe an Gott ausgedrückt, resp. vollzogen wird.

Legt man bei der Hingabe den Akzent auf die Entäußerung

der Gabe von seiten des Menschen zum Ausdruck seiner absoluten Unterwürfigkeit gegen Gott oder zur Sühne seiner Schuld, dann liegt die Veränderung der Opfergabe in der Zerstörung und Vernichtung derselben, namentlich in der Schlachtung. Diese Vernichtung betrachtet man häufig bloß als zum Schuldopfer gehörig; in der Tat ist sie bei diesem wesentlich notwendig; aber sie kann auch ohne Schuld aus dem lebendigen Gefühle des eigenen Nichts und aus überschwenglicher Liebe und Ehrfurcht gegen Gott hervorgehen, und gehört darum auch zum latreutischen Opfer in seiner Vollkommenheit.[250]

Legt man hingegen den Akzent auf die Hingabe der Sache an Gott, auf den Uebergang derselben in seinen Besitz, dann muß die Veränderung der Opfergabe nicht so sehr in einer Vernichtung, als in einer Verklärung und Erhebung derselben bestehen; die letztere geschieht eben durch das Feuer, welches die Opfergabe umwandelt und als Opferduft gen Himmel aufsteigen läßt. Man könnte zwar sagen, das Feuer vernichte die Opfergabe noch mehr als die Schlachtung; aber es kommt hier eben insofern in Betracht, als es das Schlachtopfer vor einer schimpflichen Vernichtung durch Verwesung bewahrt und es in den edelsten Zustand setzt, dessen es nach der Tötung noch fähig ist.

Es ergibt sich von selbst, daß die erste Art der Veränderung in der zweiten abschließen muß, und die zweite die erste voraussetzt, daß endlich beide Arten der Veränderung die Oblation der zu verändernden Sache an Gott voraussetzen.

Solange nun aber die Opfergabe nur eine äußere, dem Menschen gehörige, Sache ist, bleibt die Bedeutung der Opferung eine bloß symbolische. Der *Wert* dieses äußern Opfers liegt an sich eben nur in der Gesinnung, mit der es dargebracht wird, nicht auch zugleich in der Sache selbst, welche an sich keinen höhern Adel besitzt, kraft dessen ihre Darbringung Gott zum besonderen Wohlgefallen gereichen könnte. Wenn der Mensch seinen eigenen Leib mit seinem eigenen leiblichen Leben Gott in dieser Weise darbringen könnte, würde auch die Gabe an sich einen besondern Wert haben, da der Leib und das leibliche Leben des Menschen durch die Verbindung mit der vernünftigen, Gott ebenbildlichen Seele, besonders wenn dieselbe zur Kindschaft Gottes erhoben worden ist, an der Würde derselben partizipiert; so ermahnt uns ja auch der Apostel, daß wir unsern Leib als

ein lebendiges, heiliges, unbeflecktes Opfer Gott darbringen sollen, während er alle tierischen Opfer als an sich ganz wertlos verwirft. Das sinnliche Opfer muß, um nicht bloß symbolische Bedeutung, sondern wirklich realen Wert zu haben, zugleich eine Opferung desjenigen sein, der es darbringt. Die *hostia* muß dem Opfernden gehören, muß eins mit ihm sein, sowohl um durch diese Einheit geadelt zu werden, als auch um jenem eine reale Hingabe seiner selbst zu ermöglichen. Wo die Idee des Opfers vollkommen realisiert wird, muß die *hostia* und der *offerens* in einer Person vereinigt sein, so daß ein und derselbe nach der einen Seite durch seine geistige Gesinnung der *offerens*, und durch denjenigen Teil seines Wesens, welcher wirklich immoliert wird, die *hostia* ist.

Das ist das dritte Moment in der Idee des eigentlichen Opfers.

Ohne Zweifel ist das Opfer in diesem Sinne der realste Ausdruck des Kultus. Es ist zwar nur eine Wirkung des innern Opfers, und muß dasselbe notwendig voraussetzen; aber darum ist es nicht bloßes Sinnbild, bloßer Reflex der innern Opfergesinnung, sondern die möglichst reale und konkrete Vollziehung und Durchführung des innern Opfers.

Wenn alle drei angeführten Bedingungen beim Opfer zutreffen sollen, so kann ein bloßer Mensch kein solches darbringen. Das Opfer äußerer Dinge hat ja nur symbolischen Wert; das Opfer seiner selbst, seines eigenen Lebens und Leibes, ist dem Menschen, seiner Natur nach betrachtet, nicht angemessen; einesteils weil Gott ihm nicht das Verfügungsrecht über Leib und Leben gegeben, andererseits weil der Mensch durch die Vernichtung seines Lebens zwar sich desselben entäußern, aber dasselbe nicht eigentlich an Gott hingeben kann; denn er vermag dasselbe zwar zu vernichten, aber nicht in einem *lebendigen* Brandopfer in Gott aufgehen zu lassen. Die Opferung seiner selbst wäre eben nur ein Opfer des Todes; der Tod an sich aber wäre nur ein Leiden, resp. eine Strafe für den Menschen, nicht aber der vollkommenste Kult Gottes, der ein Gott der Lebendigen ist, und als solcher geehrt sein will.

Das Opfer seiner höchsten Idee nach, als die realste und vollkommenste Form des Kultus, wird nur da verwirklicht, wo Gott auch den absolut *wertvollsten* Kult von der Kreatur erhält, wo

nämlich der Opfernde von unendlicher Würde, die Opfergabe von unendlichem Werte ist. Der Gottmensch, als der Hohepriester aller Kreaturen, der durch die unendliche Würde seiner Person, seiner menschlichen Seele und ihrer Opfergesinnung eine unendliche Würde, und seinem Leibe und Blute einen unendlichen Wert verlieh: er hat durch die unendliche Kraft seiner Person auch die Macht, sein Leben abzulegen und es wieder zu nehmen, und in der Wiederaufnahme seines Leibes ihn durch das Feuer des Hl. Geistes zu verklären, an Gott hinzugeben und zu einem Tempel der göttlichen Herrlichkeit zu machen. Eben deshalb, weil Christus als der Gesalbte des Herrn *per excellentiam* Priester im eigentlichsten und vollkommensten Sinne sein konnte und sein sollte: konnte und sollte er auch seinem leiblichen Wesen nach *per excellentiam* das Lamm Gottes, das Opferlamm sein, welches Gott als der Tribut des vollkommensten, seiner würdigen Kultes in der realsten und vollkommensten Weise dargebracht würde.

Wie beim Opfer Christi der erste Akt des latreutischen Opfers, die Vernichtung seines Lebens, eintrifft, brauchen wir hier nicht näher zu erklären; desto mehr müssen wir hervorheben, daß seine Auferstehung und Himmelfahrt in mystisch realer Weise das wirklich leistet, was bei dem Tieropfer durch die Verbrennung der *victima* symbolisiert wird. Die Auferstehung und Verklärung Christi faßt man zwar häufig nur als eine Frucht des Kreuzesopfers Christi auf. Das ist sie in der Tat, aber das nicht allein. Sie ist zugleich in der Idee Gottes und der Kirche die Fortsetzung und Vollendung des ersten Aktes. Nach der Lehre des Apostels war die Hineintragung des Blutes der Opfertiere in das Allerheiligste, wodurch dasselbe Gott angeeignet wurde, ein Typus von der Funktion Christi im Himmel, wodurch er seinen Leib und sein Blut beständig Gott aneignet und darbringt. Die Auferstehung und Verklärung waren aber eben diejenigen Akte, wodurch das Schlachtopfer in diesen realen und immerwährenden Besitz Gottes einging. Die Glut der Gottheit, welche das geschlachtete Lamm neubelebte und, seine Sterblichkeit verschlingend, es in sich aufnahm und verwandelte, ließ es als Brandopfer in lieblichem Wohlgeruche zu Gott aufsteigen, um es in Gott gleichsam zerfließen und aufgehen zu machen.[251]

Das ganze Leben, das ganze Dasein Christi ist folglich wesentlich nach der Idee Gottes in seinen erhabenen Opferkult aufgenommen. Durch den Eintritt in seine menschliche Natur macht er den Gegenstand sich zu eigen, den er opfern sollte, und verlieh ihm durch die Verbindung mit seiner Person einen unendlichen Wert; durch sein Leiden und seinen Tod, die er übrigens während seiner ganzen irdischen Laufbahn schon im Auge hatte, vollzog er die Immolation desselben; durch seine Auferstehung und Verklärung machte er ihn zum Brandopfer, und durch seine Himmelfahrt übertrug er ihn in den Himmel vor das Angesicht seines Vaters, damit er als das ewige Pfand des vollkommensten Kultes demselben angehöre.

Das Opfer Christi ist jedoch kein bloß persönliches, sondern ein wahrhaft *priesterliches*; es ist das Opfer des Hauptes des ganzen Menschengeschlechtes und des geborenen Mittlers zwischen Gott und den Menschen.

Der Priester ist eben ein von der Gesamtheit deputierter oder von Gott selbst bestellter Opferer, der im Namen der Gesamtheit Gott das Opfer darbringen und, durch das Opfer zwischen sie und Gott in die Mitte tretend, an diesen den Kult der Gesamtheit, und von Gott an jene die Früchte des Opfers übermitteln soll. Wie daher der Priester die Gesamtheit vertreten und, um sie zu vertreten, zu ihr gehören und aus ihr hervorgehen muß: so muß auch die Opfergabe ihm von der Gesamtheit dargeboten werden; und wie der Priester in seinem Opfer wenigstens symbolisch sich selbst opfert, so muß auch die Gesamtheit durch ihre Teilnahme an seinem Opfer die Opferung ihrer selbst darstellen.

Alles dieses geschieht in unendlich erhabener Weise im Opfer Christi. Christus ist, wie wir früher gesehen, als Haupt des Menschengeschlechtes wahrhaft Priester, Vertreter aller seiner Glieder im Kulte Gottes, und soll daher auch als Haupt aller seiner Glieder im Namen des Menschengeschlechtes zunächst, und weiterhin im Namen des ganzen Universums sein Opfer Gott darbringen.

Wie er dadurch, daß er aus dem Schoße des Menschengeschlechtes die menschliche Natur annahm, als aus ihm hervorgegangen, der Vertreter des Geschlechtes geworden, so hatte er eben damit aus dem Schoße des Geschlechtes den Leib und das

Blut angenommen, welche er Gott opfern sollte. Das Fleisch und Blut, welches er immolierte und, vom Feuer des Hl. Geistes verklärt, an Gott übergab, war zugleich unser Fleisch und Blut; und deshalb brachte nicht nur Christus selbst, brachte in seinem Fleische und Blute das ganze Menschengeschlecht aus seinem Schoße Gott das Pfand eines unendlichen Kultes dar und sandte es gen Himmel empor.[252]

Andererseits aber kann und soll das Menschengeschlecht nicht bloß Christus in dessen eigenem Leibe Gott zum Opfer darbringen, sondern auch umgekehrt kann und soll Christus wie an sich selbst, als dem Haupte, so ebenfalls an seinem ganzen mystischen Leibe das Opfer seiner selbst vollziehen; sein ganzer mystischer Leib soll durch seine Kraft und nach dem Vorbilde seines realen Leibes geopfert werden. Wie sein Opfer überhaupt keine bloß symbolische, sondern eine durchaus reale Bedeutung hat, so muß es auch als Opfer der Gesamtheit nicht bloß darstellen, was an dieser zur Ehre Gottes geschehen könnte und sollte, sondern das wirksame Ideal sein für die reale Opferung, die an ihr wirklich vollzogen werden soll.

Darum setzt Christus die Immolation und Verklärung seines eigenen Leibes an seinem mystischen Leibe fort. Durch ihre Verbindung mit ihm erlangen die Leiber seiner Glieder ebenfalls eine höhere, mystische Weihe; sie erlangen dadurch ferner eine Freiheit vom Tode, kraft deren sie denselben nicht so sehr als Naturnotwendigkeit oder Strafe dulden, sondern ihn vielmehr nach dem Beispiele ihres Hauptes zur Ehre Gottes auf sich nehmen, indem sie Christus, dem fortan ihr Leben gehört, dasselbe immolieren lassen. Die Leiber der Glieder Christi haben weiterhin wesentlich die Bestimmung, mit seinem eigenen Leibe vom Tode auferweckt und, von dem Feuer seiner Glorie verklärt, ewig von ihm dem Angesichte Gottes vorgestellt zu werden.

In diesem Sinne will der Apostel das, was am Leiden Christi noch abgeht, an seinem Leibe erfüllen; in diesem Sinne leidet und opfert Christus in allen Gläubigen, die ihre Leiden in seinem Geiste tragen, besonders in den Martyrern, die in der Form und im Grunde ihres Leidens und Sterbens ihrem Haupte am meisten ähnlich sind. Durch die in allen Leiden, Abtötungen und Mühseligkeiten dieses Lebens sich vollziehende, im Tode abschlie-

ßende Immolation ihres Leibes und irdischen Lebens, die an den Gliedern Christi im Geiste und in der Kraft Christi vor sich geht, werden dieselben vorbereitet, um mit Christus in ihren verklärten Leibern als duftendes Brandopfer vor Gott hinzutreten und von ihm aufgenommen zu werden. Nach der allgemeinen Auferstehung wird der ganze Christus, das Haupt und der Leib, in alle Ewigkeit für Gott das vollkommenste *holocaustum* sein, indem nicht nur er selbst in seinem ganzen persönlichen Wesen, nach Seele und Leib, sondern auch in seinem ganzen mystischen Leibe ein wahrhaft *universales, totales* Brandopfer durch das alles verklärende Feuer des Hl. Geistes Gott darstellen wird.[253]

Er ist indessen vorausgegangen als der Erstling dieses großartigen Brandopfers, als die erste Gabe, die unsere Natur und die ganze Welt Gott hingibt und zum Himmel hinaufsendet. „Als eine Erstlingsspende von unserer Masse", sagt der hl. Cyrillus, „wurde er Gott und dem Vater dargebracht, da er der Erstgeborene aus den Toten geworden, und als der Erstling der Auferstehung aller in den Himmel aufstieg; er wurde aber dargebracht aus allen und für alle, damit er alle belebte und wie das erste Bündel aus der Tenne Gott und dem Vater geopfert würde."[254] Gerade deshalb, weil *aus* allen und im Namen aller, wird der Erstling auch *für* alle dargebracht, so zwar, daß das Opfer, welches Gott in allen übrigen dargebracht werden soll, in ihm verpfändet ist.

Die Opferung des Fleisches Christi ist nämlich für Gott ein Pfand, daß alles Fleisch ihm werde geopfert werden. „Weshalb", fragt der hl. Augustinus,[255] die Worte Jobs: Alles Fleisch wird zu dir kommen, erklärend: „Weshalb wird alles Fleisch zu Gott kommen? Weil er Fleisch angenommen. Wohin wird alles Fleisch kommen? Der Erstling hat es hergenommen aus dem jungfräulichen Schoße; nach Aufnahme des Erstlings wird das übrige folgen, damit das Brandopfer voll werde."

Aber ebenso ist das von Gott angenommene Opfer des Erstlings auch für das Ganze ein Pfand, daß Gott es mit seinem Haupte zum wohlgefälligen Opfer annehmen und einsegnen, es seinem Haupte gleichförmig machen werde in dem ganzen Stadium seiner Opferung von der Menschwerdung bis zur Himmelfahrt. Somit wird das Opfer Christi das reale Pfand, der reale Kaufpreis für alle die übernatürlichen Güter, durch welche der

Mensch dem Gottmenschen ähnlich und zum Opfer Gottes eingeweiht wird. Es erkauft ihm zunächst die Nachlassung der Schuld, die ihn vor Gott mißfällig, unrein und unwürdig machte, vor seinem Angesichte zu erscheinen. Es erkauft ihm die Gnade, durch die er zum Schlachtopfer geheiligt wird, die Kraft, durch die er, um für Gott zu leben, den Tod in allen seinen Formen besiegt, das Recht, nach dem Tode des Leibes denselben wieder auferweckt und ihn mit der Seele von der Herrlichkeit Gottes erfüllt zu sehen, und endlich die Anwartschaft darauf, in dieser verklärten Gestalt Gott ewig im Himmel zu loben und zu preisen.

Alles das aber, was den Menschen zum wohlgefälligen Opfer vor Gott macht, ist zugleich seine eigene höchste Ehre, sein eigenes größtes Glück. Die Nachlassung der Sünde und die Heiligung mit allen ihren Folgen ist daher auch als eine Retribution zu betrachten, welche Gott dem Menschengeschlechte für das ihm dargebrachte Opfer Christi zurückgibt. Durch die Annahme des Erstlingsopfers wird Gott verbindlich gemacht, das Geschlecht ebenfalls in Huld und Gnade aufzunehmen, den Fluch der Schuld von ihm abzuwälzen und es zu segnen mit allem geistlichen Segen.[256]

Damit wird das latreutische Brandopfer Christi in seiner Rückwirkung auf das menschliche Geschlecht zunächst *Sühnopfer:* es wirkt die Aufhebung der Schuld und die Versöhnung des Menschen mit Gott. Denn das Brandopfer enthält eben deshalb, weil es die vollkommenste Hingabe an Gott, die vollkommenste Selbstentäußerung involviert, alles, was zur Erstattung der geraubten Ehre und damit zur Ausgleichung der Schuld notwendig ist. Das Brandopfer Christi aber wirkt wegen seines unendlichen Wertes die Versöhnung nicht bloß bittweise, sondern auf dem Wege der Gerechtigkeit durch reale und äquivalente Genugtuung, und bleibt deshalb in seiner ewigen Fortdauer vor den Augen Gottes wie die Bürgschaft, so auch der *Dank* für die bewilligte Nachlassung.

Ebenso ist dieses eine, aber in jeder Beziehung unendlich vollkommene Brandopfer in seiner Rückwirkung auf die Kreatur ein *impetratorisches* Opfer von unendlicher Kraft: es erwirkt uns und nimmt für uns in Anspruch alle übernatürlichen Güter göttlicher Gnade und Herrlichkeit, ja den Besitz von Gott selbst, worauf wir, selbst ohne die Sünde, von Natur keinen Anspruch

erheben konnten. Wie aber das latreutische Opfer nicht bloß ein symbolischer Ausdruck des innern Kultes, sondern eine reale Hingabe von uendlichem Werte, so ist es auch in seiner impetratorischen Kraft keine bloße Bitte, kein bloßer Ausdruck eines Wunsches, sondern eine auf Hingabe eines realen, äquivalenten Wertes beruhende Forderung, ein wahres *Verdienst*, und in seiner ewigen Fortdauer wie die sicherste Bürgschaft für den fortdauernden Besitz jener Güter, so auch der gleichwiegende *Dank* für den Empfang derselben.

So entspricht Christus in seinem hohepriesterlichen Opfer der Idee der erhabensten, ewigen Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen. Wie er schon durch sein Doppelwesen Gott und die Menschen in die innigste, unauflösliche Verbindung bringt, so besiegelt er in seinem Opfer den geheimnisvollen Bund, den Gott mit der Menschheit schließen will: er sichert den Menschen die reichste Huld und Gnade Gottes, ohne daß die Schuld eine Scheidewand zwischen Gott und den Menschen übrigließe, oder die Natur wegen ihrer Dürftigkeit an dem Anspruche auf eine so wunderbare Freundschaft zu verzweifeln brauchte; aber ebenso sichert er Gott den unendlichen Dank, welchen der Mensch für so große Liebe ihm schuldet, und vereinigt die von ihm erkaufte Menschheit mit sich zu einem ewigen Brandopfer, welches den höchsten Zweck der Schöpfung, die vollkommene Verherrlichung Gottes, im vollsten Maße verwirklicht.

Ausgegangen aus dem Schoße des ewigen Vaters als der Abglanz seiner Herrlichkeit, ist er auch Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedech; seinem Vater gleich an Majestät, ist er von Natur dazu gesalbt und berufen, Gott in seiner Kreatur die höchste Verherrlichung zu bieten; und er bietet sie dadurch, daß er so tief, wie nur eine Kreatur sich erniedrigen kann, sich erniedrigt und sein Opfer gerade aus derjenigen Natur nimmt, welche, wie sie allein der eigentlichen Selbstvernichtung fähig, so auch als der Knotenpunkt der geistigen und materiellen Welt alle Kreatur in sich repräsentiert. Und indem er durch seine Auferstehung in welcher er die Wahrzeichen seiner Selbstvernichtung bewahrt, als das von Anfang geschlachtete Lamm in Ewigkeit vor den Augen Gottes steht und so das in der Fülle der Zeit gesetzte Opfer zum ewigen macht, fungiert er in seinem Opfer als der Priester im absoluten Sinne des Wortes, der die

wesenhafte Wechselhingabe zwischen Vater und Sohn in der Kreatur durch die Wechselhingabe unermeßlicher Liebe zur Darstellung bringt.

Beschränkt man die Bedeutung des Opfers Christi nicht auf die Versöhnung, sieht man darin vielmehr überhaupt die Schließung eines unaussprechlich innigen Bundes zwischen Gott und der Menschheit und den erhabensten latreutischen Kult, den Gott empfangen soll, und folglich die erhabenste Tat, durch welche die Kreatur Gott entgegenkommt: so muß es ganz natürlich erscheinen, ihm weiterhin die universalste Bedeutung für die ganze Schöpfung beizulegen, nicht nur für die materielle Schöpfung, die gleichsam der erweiterte Körper des Menschen ist, sondern auch für die Geisterwelt. Oder was ist natürlicher, als diesen höchsten Opferakt, der sich im Herzen der ganzen Schöpfung vollzieht und den höchsten Zweck derselben erfüllt, im Namen der Gesamtschöpfung gesetzt und die letztere in ihrer Totalität an ihm beteiligt zu denken? Verlangt das nicht ebensosehr die Würde Christi, als des Hauptes aller himmlischen Mächte, wie auch die Ehre der Engel selbst, welche sonst an der erhabensten Huldigung, die Gott dargebracht wird, nicht beteiligt wären? Ja, müßte man nicht folgerichtig ebenfalls annehmen, daß das Opfer Christi ebenso ein unversales Bundesopfer für die ganze Kreatur sei, indem es die Engel zwar nicht nach der Sünde mit Gott versöhnt, wohl aber, als das von Anbeginn geschlachtete Lamm von Ewigkeit vor den Augen Gottes stehend, auch ihnen die übernatürliche Gnade verdient und sichert? In dem Streite über die unbefleckte Empfängnis Mariä betrachtete man es beiderseits als eine besondere Glorie der allerseligsten Jungfrau und ihres Sohnes, daß die Gnade ihr eben durch die Verdienste ihres Sohnes zuteil geworden sei; warum sollte man den Engeln diesen Vorzug und Christus diese Ehre in bezug auf die Engel absprechen? Ohne diese für sie selbst so ehrenvolle Abhängigkeit vom Opfer Christi gehörten die Engel auch nicht in so vollem Sinne zu seinem Reiche, namentlich nicht zu dem Reiche, welches sich Christus durch sein Blut erkauft hat, während doch dieses Blut, wie es an sich hinreichend war, die ganze Welt zu erkaufen, so auch in seiner Wirksamkeit und seinem effektiven Werte sich nicht bloß auf den niedern Teil der Welt beschränken durfte.

Wir haben mehrere Male angedeutet, daß das Opfer Christi, in seinem tiefsten Wesen erfaßt, betrachtet werden könne und müsse als der vollendete Erguß und die erhabenste äußere Darstellung der ewigen Liebe, welche Christus als Sohn Gottes zum Vater trägt, und wir finden das angedeutet in den Worten des Heilandes: „Damit die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe, so kommt, laßt uns gehen." Wir glauben, diesen Gedanken in folgender Weise erweitern und das Opfer Christi, und zwar gerade in der Form, in welcher es stattgefunden hat, in der Form der vollständigsten Blutvergießung, als den höchsten Ausdruck der trinitarischen Verhältnisse und das schönste Vehikel ihrer Ausdehnung nach außen darstellen zu können.

In der Gottheit ergießt sich die Wechselliebe des Sohnes und des Vaters in der Produktion des aus ihrem gemeinschaftlichen Herzen fließenden Hl. Geistes, an welchen beide ihr Herzblut hingeben, und dem sie sich wechselseitig als das Pfand ihrer unendlichen Liebe schenken. Um diese unendlich vollkommene Hingabe an seinen Vater würdig darzustellen, wollte der Logos in seiner Menschheit aus seinem Herzen sein ganzes Blut bis auf den letzten Tropfen ausgießen, jenes Blut, in welchem und durch welches der Hl. Geist seine Menschheit belebte, das von der himmlischen Lieblichkeit desselben durchweht, geheiligt und durchwürzt war und deshalb mit so lieblichem Wohlgeruche zu Gott aufstieg. Der Hl. Geist selbst wird darum auch gleichsam als der Vermittler dieses Opfers dargestellt, als derjenige nämlich, welcher als der *amor sacerdos* den Gottmenschen zu seinem Opfer treibt und das Opfer selbst vor den Vater bringt, indem er es mit der ewigen Liebeshuldigung, die er selbst ist, vereinigt.[257]

Wie aber auch der Hl. Geist zugleich aus der Liebe des Vaters zum Sohne hervorgeht und durch den Sohn über die ganze Welt ausgegossen werden soll, so war nichts angemessener, als daß der Sohn in seiner Menschheit als das Haupt aller Kreaturen in der Ausgießung seines Blutes auch diese Ausgießung des Hl. Geistes darstellte und bewirkte, und daß die erstere das reale Sakrament der letztern würde. Oder ist nicht die Ausgießung des Herzblutes Christi das realste Pfand, daß er und sein Vater in ihrem eigenen Geiste uns gleichsam das innerste Mark ihrer Gottheit mitteilen werden? Ist nicht das Blut mit seiner zugleich reinigenden, erwärmenden und belebenden Kraft das Sakrament der ent-

sprechenden Wirkungen des Hl. Geistes? Und wird nicht auch aus dem Herzblute Christi durch die Kraft des in ihm wohnenden Hl. Geistes der mystische *Leib* und die leibliche *Braut des Gottmenschen* gebildet, wie aus dem göttlichen Herzen des Vaters und des Sohnes ihr *Geist* und bräutlicher Mitgenosse hervorsprießt?[258] Und so ist denn zuletzt das Herzblut Christi das Band zwischen Gott und der Welt, in welchem Himmel und Erde zusammenfließen, wie in der Trinität der Hl. Geist, als Ausfluß der Wechselhingabe des Vaters und des Sohnes, das ewige Band ist, welches diese beiden Personen untereinander und mit der Kreatur verknüpft.

Die Idee des Opfers Christi treibt also ihre tiefsten Wurzeln bis in die Abgründe der Trinität hinein. Wie die Menschwerdung selbst die Fortsetzung und Weiterführung der ewigen Zeugung sein sollte und nur von hier aus ganz verstanden wird, so sollte die opfernde Hingabe des Gottmenschen der vollkommenste Ausdruck jener göttlichen Liebe sein, die er als Gott in der Spiration und Ausgießung des Hl. Geistes betätigt.

Wir gestehen, das sind nur so einige mystische Gedanken, die vielleicht dem nüchternen Forscher weniger gewichtig und bedeutungsvoll erscheinen mögen und uns selbst nur in dunkeln Umrissen vorschweben. Sie sind aber in den heiligen Vätern oft genug angedeutet und möchten solchen Geistern, die nicht überall die nüchterne Strenge des Begriffes suchen, reichen Stoff zu hohen und lieblichen Betrachtungen darbieten. Wir werden noch einmal darauf zurückkommen.[259]

§ 66. Das Mysterium der Freiheit im Opfer und Verdienste Christi

Einige Theologen oder vielmehr Philosophen der Neuzeit haben geglaubt, um die Verdienstlichkeit des Opfers Christi begreiflich zu machen, in seinem Willen Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös annehmen zu müssen. Freilich, wenn das Verdienst Christi darin bestanden hätte, daß Christus die Gegenprobe zur Probe Adams hätte machen sollen, indem er sich frei für Gott entschied, wie Adam sich gegen ihn entschieden hatte, dann wäre eine solche Freiheit notwendig; aber dann hätte Christus auch bloßer Mensch, nicht Gottmensch sein müssen. Wenn *der*

Gottmensch uns erlösen sollte und mußte, so durfte er eben nicht zwischen Gut und Bös wählen können. Und in der Tat sollte der Gottmensch auch nicht eine eigentliche Gegenprobe bestehen; er sollte eben die Wirkung der Fehlprobe Adams, die Verletzung der Ehre Gottes, aufheben und die dadurch verwirkte Gnade verdienen und zurückbringen. Dazu bedurfte es zwar gleichfalls einer freien Tätigkeit des Gottmenschen, aber keiner Wahl zwischen Gut und Bös; es bedurfte einer Freiheit, die auf dem Grunde absoluter Heiligkeit ruhte; denn nur dadurch konnte ihre Betätigung einen unendlichen Wert erlangen, wie er zur Genugtuung für die Sünde und zum Verdienste der Gnade notwendig war.

Ja, ich gehe noch weiter und behaupte, die Freiheit, auf die sich das Verdienst Christi stützte, mußte die Freiheit nicht eines *viator*, sondern eines *comprehensor* sein, mit andern Worten, Christus konnte nur insofern *für uns* verdienen, als er *für sich* nicht bloß im Zustande der Gnade, sondern in dem der Herrlichkeit war. Viele Theologen sehen in der *visio beatifica Christi* eine große Schwierigkeit für die Verdienstlichkeit der Tätigkeit Christi, und halten die Vereinbarung beider für ein sehr dunkles Mysterium, wenn nicht für einen offenbaren Widerspruch. Wir meinen im Gegenteil, es sei zwar ein sehr erhabenes, aber eben in seiner Erhabenheit lichtvolles Mysterium. Wie das?

Wenn man für sich selbst verdienen soll, so muß dabei natürlich vorausgesetzt werden, daß man das, was man verdient, noch nicht habe; durch das Verdienst soll man ja erst sich dasselbe erwerben. Man muß also erst *auf dem Wege* nach dem zu verdienenden Gute oder *in statu viatoris* sein; und in dieser Lage sind wir zeitlebens in bezug auf unsere himmlische Herrlichkeit im Schoße unseres himmlischen Vaters, zu dem wir hinpilgern. Christus hingegen war vom ersten Augenblicke seiner Empfängnis an im Schoße Gottes als dessen natürlicher Sohn und mußte auch in seiner Menschheit durch unmittelbare Anschauung Gottes und eine derselben entsprechende Liebe, den *amor beatificus*, mit Gott vereinigt sein. Er konnte sich nicht auf dem Wege zu Gott befinden, als Sohn Gottes mußte er ihn von vornherein *besitzen*; er mußte *comprehensor* sein in der Sprache der Theologen. Nur die Liebe, welche aus der Anschauung des Vaters hervorging, war eigentlich die Liebe des Sohnes Gottes, die seiner

und seines Vaters würdige kindliche Liebe; aus dieser Liebe mußten alle jene Werke hervorgehen, die er als Sohn Gottes verrichtete, und die als Werke des Sohnes Gottes einen unendlichen Wert haben sollten; aus dieser Liebe empfingen sie ihre hohe Weihe und ihre eigentümliche, wunderbare Kraft. Und was von den Werken überhaupt, das gilt namentlich von dem Opfer, durch welches der menschgewordene Sohn seinen Vater verherrlichen sollte.

Wozu sollten aber diese Werke dienen? Offenbar nicht dazu, um die Liebe, aus der sie hervorgegangen, zu vermehren, um den Sohn Gottes auch nur in seiner Menschheit inniger mit seinem Vater zu verbinden und ihn demselben näher zu bringen, also auch nicht dazu, um die Herrlichkeit und Seligkeit seiner Seele, die derselben aus der Anschauung Gottes zufließt, zu vermehren. Aber gerade deshalb, weil der Gottmensch in diesen Werken sich als den mit seinem Vater innigst verbundenen wahren Sohn Gottes bewährte, dienten sie um so mehr dazu, ihm die Herrlichkeit und Seligkeit zu verdienen, die er eben aus Liebe zu seinem Vater, um ihn desto mehr zu verherrlichen, von Anfang an sich versagt hatte. Wie sie die innere Herrlichkeit und Seligkeit, in der die Seele Christi mit dem Vater vereint war, offenbarten, so verdienten sie auch, daß diese selbe Herrlichkeit und Seligkeit aus dem höchsten Teile der Seele über alle Kräfte derselben und den Leib sich ausbreitete. So war Christus zugleich *comprehensor* und *viator* in verschiedenen Beziehungen; nicht schlechtweg *viator*, wie jemand, der nach einem fernen, unerreichten Ziele ringt und strebt, sondern wie jemand, der mit einem Fuße schon am Ziele steht und dorthin den andern nachzieht. Deshalb war er in ungleich vollkommenerer Weise *viator*, als wir, gerade weil er zugleich *comprehensor* war; und sein Verdienst als *viator* ist um so wahrer und vollkommener, je mehr es sich auf die *comprehensio* stützt.

Wenn wir aber die Verdienstlichkeit der Werke Christi *für uns* betrachten, so tritt dieser Charakter derselben noch mehr hervor. Gerade daraus, daß Christus durch seine Werke nicht für sich, sondern für andere Gnade und Glorie verdient, ergibt sich, daß zwischen dem Prinzipe seiner Verdienste und dem aller Kreaturen eine unendliche Verschiedenheit besteht. Alle Kreaturen verdienen für sich und bloß für sich die Vermehrung der

Gnade und die Glorie; daher darf das Prinzip des Verdienstes noch nicht die volle Gnade und Glorie sein, welche man erst erreichen soll. Wenn aber Christus für andere die Gnade und Glorie verdienen, wenn sein Verdienst auf andere redundieren soll, dann muß es eben aus der überströmenden, nicht erst zu ergänzenden Fülle seiner eigenen Gnade und Glorie ausgehen und auf diese sich stützen. Wenn Christus uns Menschen zur Gnade und Glorie führen soll, dann darf er dieselbe nicht erst mit uns suchen, mit uns nach ihr ringen; er muß sie von vornherein in ganzer Fülle besitzen, um uns zur Erreichung derselben nach sich zu ziehen, uns damit zu überschütten. Wie er nur als natürlicher Sohn Gottes die Adoptivkindschaft Gottes mit allen ihren Rechten für uns verdienen kann, so muß auch das Prinzip dieses Verdienstes eben diejenige Vereinigung mit Gott sein, die ihm als natürlichem Sohn Gottes zukommt: die Liebe nämlich, welche aus der unmittelbaren Anschauung Gottes fließt, und in der er den Gipfel der Heiligkeit und Unsündlichkeit ersteigt.

Aber diese Liebe, wird man sagen, ist keine freie Liebe, und nur durch freie Liebe kann man bei Gott verdienen. — Ohne Zweifel ist diese Liebe an sich nicht frei; wie könnte es auch dem Sohne Gottes freistehen, seinen Vater zu lieben oder nicht? Wenn sie an sich frei wäre, würde der Sohn Gottes auch nicht notwendig und wesentlich heilig sein. Dann müßte er erst die Heiligkeit und die Vereinigung mit Gott erringen; könnte er aber dann noch die Quelle unserer Heiligkeit sein?

Wie werden wir also die Freiheit Christi erklären? Nicht nach dem Maßstabe der Freiheit der Geschöpfe, sondern nach dem Maßstabe der Freiheit Gottes. Jede freie Tat Gottes geht hervor aus der notwendigen Liebe, die er zu sich selbst trägt. Liebte Gott nicht sich selbst mit Notwendigkeit, so würde er nichts außer sich mit Freiheit wollen können. Alles freie Wollen Gottes nach außen ist eine freie Betätigung seiner notwendigen Liebe zu sich selbst, und es hat eben deshalb einen unendlichen Wert, weil es aus einer unendlichen Liebe hervorgeht. So auch bei Christus. Er liebt Gott notwendig mit einer Liebe, wie sie in einer geschaffenen Natur nicht größer sein kann. Aber diese Liebe braucht er nicht notwendig in jeder Weise zu betätigen; darin liegt seine Freiheit. Wenn er sie betätigt, dann schöpft

diese freie Tat ihren Wert eben aus der notwendigen Liebe, aus der sie hervorgeht.

Die freie Betätigung der Liebe Christi zu seinem Vater bestand darin, daß er kraft dieser Liebe Werke zur Verherrlichung seines Vaters verrichtete, die er an sich nicht zu verrichten brauchte, daß er namentlich zur größeren Verherrlichung seines Vaters auf die Glorie seines Leibes verzichtete und die größten Leiden nebst dem bittersten Tode auf sich nahm, während er an sich von allen Leiden frei war und das vollste Recht hatte, davon frei zu sein. Diesem Rechte seines Sohnes gegenüber konnte auch Gott durch ein Gebot nicht absolut das Leiden und den Tod von ihm verlangen; wenigstens erforderte es die Würde des Sohnes Gottes, die Christus auch in seiner Menschheit besitzt, daß er dieses Gebot entweder sich verbitten, oder doch Dispensation von demselben erbitten konnte. Ueberdies wurde dieses Gebot ihm von Gott ja nur insofern aufgelegt, als Gott eine freie Verherrlichung seiner selbst und die Erlösung des menschlichen Geschlechtes durch das Verdienst Christi zu erreichen beabsichtigte; folglich mußte das Gebot derart sein, daß es der Freiheit Christi auch trotz seiner notwendigen Liebe zu Gott freien Spielraum ließe, und Christus auch nicht einmal durch seine Liebe zum Vater zur Erfüllung desselben gezwungen würde. So stand Christus als Sohn Gottes nicht schlechtweg *unter* dem Gebote, wie die bloßen Kreaturen, die nur insofern frei sind, als sie das Gebot übertreten können; er stand *über* dem Gebote, und indem er es nichtsdestoweniger aus Liebe zu seinem Vater erfüllte, erfüllte er es mit noch vollkommenerer Freiheit, als Adam, unter dem Gebote stehend, dasselbe übertrat. Und gerade dieser eigentümliche Charakter der Freiheit Christi gibt seinen Handlungen auch eine ganz eigentümliche, erhabene Art der Verdienstlichkeit.[260]

Ueberhaupt wird zur Verdienstlichkeit der Handlungen deshalb Freiheit erfordert, weil man nur dann von einem andern Belohnung erwarten kann, wenn man ihm etwas leistet, was in unserer Gewalt steht. Eine bloße Kreatur kann daher nur insofern bei Gott verdienen, als die Setzung der guten, gottgefälligen Handlungen von ihr abhängt; diese hängt aber nur insoweit von ihr ab, als sie die Setzung der Handlungen faktisch unterlassen kann; denn auf die Handlungen selbst hat Gott als absoluter

Herr der Kreatur das absoluteste Recht, und wenn er dieses Recht auch nicht immer in Anspruch nimmt, indem er der Kreatur dieselben gebietet, so hat er doch eben das Recht, sie zu verlangen, wenn er will. Die bloße Kreatur kann Gott nichts geben, was ihr absolutes Eigentum wäre, was ganz und gar von ihr abhinge. Das ist einer der Gründe, womit die Theologen beweisen, daß eine bloße Kreatur nicht aus strenger Gerechtigkeit für die Sünde genugtun könne, weil nämlich diese Genugtuung stattfinden müsse *ex alias indebitis.*

Umgekehrt, wenn der Gottmensch sich bis zum Tode am Kreuze erniedrigt, so verzichtet er dadurch auf ein Gut, das sein volles Eigentum war, und leistet Gott einen Dienst, den er nicht nur irgendwie, sondern gerade deshalb unterlassen konnte, weil er ihn nicht schuldig war. Daraus schließen die Theologen, daß Christus vollkommen genuggetan habe *ex alias indebitis.* Nun, eben daraus schließen wir, daß Christus mit der vollkommensten Freiheit verdient habe, weil er Gott etwas gab, was er an sich nicht geben mußte. Oder ist da nicht größere Freiheit und Verdienstlichkeit, wo man Gott Nichtgeschuldetes aus reiner, unwandelbarer Liebe darbringt, als wo man aus wandelbarer Liebe nur Geschuldetes opfert?

Die Verdienstlichkeit der Werke Christi ist immerhin ein Mysterium, weil sie auf geheimnisvollen, übernatürlichen Grundlagen beruht; aber aus diesen Grundlagen, wenn sie nur konsequent und allseitig entwickelt und in ihrer vollen Uebernatürlichkeit aufgefaßt werden, läßt sich dieselbe auch wiederum in hohem Grade beleuchten. Damit prätendieren wir keineswegs, alle Dunkelheiten hier entfernt zu haben; wir glauben vielmehr, daß es in der Lehre von der Inkarnation, und vielleicht in der Theologie überhaupt, kaum ein schwierigeres Problem gibt, als die distinkte Erklärung der menschlichen Freiheit in der göttlichen Person Christi.

§ 67. Das Mysterium im propitiatorischen und meritorischen Werte des Opfers Christi

Wir haben schon gesagt, daß die verdienende und versöhnende Kraft des Opfers Christi sich auf seinen latreutischen Charakter gründet. Diesen latreutischen Charakter darf man nicht als Neben-

sache betrachten; er ist das erste und wichtigste Moment; er ist nicht bloß um der durch ihn für die Geschöpfe zu erzielenden Wirkungen, um der Begnadigung und Versöhnung willen gewollt, sondern auch um seiner selbst willen, damit nämlich der Sohn Gottes in seiner Sendung nach außen die Ehre, die er seinem Vater geben soll, in der realsten und vollkommensten Hingabe bezeuge.

Ebensowenig darf man nun aber auch inbezug auf die Wirksamkeit dieses Opfers für die Geschöpfe die Versöhnung oder die Erlösung von der Schuld, für sich genommen, als die wichtigste betrachten, um derentwillen vorzüglich dieses Opfer notwendig gewesen und wirklich eingetreten sei; noch viel weniger dürfte man das andere Moment des Verdienstes in dem der Versöhnung aufgehen lassen, wie das in einigen modernen Darstellungen der Erlösungstheorie mehr oder weniger geschehen ist.

Diejenigen, welche dieses Moment allein vorkehren, denken nicht daran, daß Christus durch denselben Preis seines Blutes, durch den er unsere Schuld abtrug und uns aus der Knechtschaft der Sünde *los*kaufte, uns auch in die Kindschaft Gottes *eingekauft* hat. Christus hat uns die Gnade der Kinder Gottes, die wir durch die Sünde verwirkt hatten, nicht nur insofern wieder erworben, als er die Sünde tilgte und damit die ursprüngliche Gnade Gottes wieder in Kraft treten ließ: denn so wäre die Gnade immer reine Gnade geblieben, sie selbst wäre nicht von ihm positiv erkauft worden. Nein; wie er durch die genugtuende Kraft seines Opfers uns von der unendlichen Schuld, die wir an Gott abzutragen hatten, befreite, so machte er durch die verdienstliche Kraft seines Opfers Gott zu unserm Schuldner, d. h. er bezahlte ihm einen so hohen Preis, daß Gott jenes hohe Gut, wie es die Gnade der Kindschaft ist, nicht aus bloßer Gnade und freier Liebe, sondern aus Schuldigkeit den Menschen geben mußte; und gerade hierin leuchtet am meisten die hohe, geheimnisvolle Bedeutung des Opfers Christi für uns hervor.

Denn die Gnade der Kindschaft erfordert ebensosehr einen unendlichen Kaufpreis, wie die Sündenschuld ein unendliches Lösegeld. Ebensowenig als irgend eine bloße Kreatur für die Sünde genugtun konnte, vermag sie auch aus sich im eigentlichen Sinne die Gnade der Kindschaft für sich oder für andere zu verdienen. Wenn dort dem unendlichen Gott die geraubte Ehre zurück-

gegeben werden soll, so soll hier die endliche Kreatur der unendlichen Größe und Herrlichkeit Gottes teilhaft werden; sie soll Gott selbst, wie er an sich ist, besitzen und genießen und ihn als den Anteil ihrer Erbschaft empfangen. Die Gnade der Kindschaft erkaufen, heißt also soviel, als Gott selbst erkaufen, und das vermag kein Mensch, kein Engel, das vermag nur der Gottmensch. Wenn alle Menschen zusammen all ihr Blut für einen einzigen vergössen, um ihm auch nur den geringsten Anteil an dem göttlichen Leben der Kinder Gottes zu erkaufen, würde all dieses Blut unendlich weit hinter dem Werte jenes Gutes zurückbleiben. Nur das göttliche Blut und das unendlich kostbare Leben des eingeborenen Sohnes ist kostbar genug, um diesen Schatz zu bezahlen.

Was ist aber nun größer und erhabener: die Menschen von ihrer Schuld gegen Gott befreien, oder Gott zu ihrem Schuldner machen; die Menschen aus der Knechtschaft der Sünde erlösen, oder sie aus der Knechtschaft Gottes zur Kindschaft Gottes erheben; die Seelen vom Zorne Gottes loskaufen, oder ihnen die Freundschaft und Kindschaft Gottes und mit ihr Gott selbst erkaufen? Wo erscheint das Blut Christi kostbarer, wertvoller, mächtiger: da, wo es die Menschen rein wäscht von ihrer Schuld und die Sünde ertötet, oder da, wo es eine göttliche Herrlichkeit über sie ausgießt und mit göttlichem Leben sie durchströmt? Mag es in beiden Beziehungen gleich notwendig, d. h. allein ausreichend sein, so erscheint es doch in letzterer Beziehung ungleich fruchtbarer und wirksamer. Sicher aber wird man seine Kostbarkeit nur halb in Anschlag bringen, wenn man es nur in ersterer Beziehung wirksam sein läßt und die zweite übersieht, oder in der erstern eingeschlossen sein läßt.

Man hält diese beiden Beziehungen in der Regel so wenig auseinander, weil sie sich in der Wirklichkeit äußerst nahe berühren; aber gerade die genauere Betrachtung dieser Berührungspunkte wirft auf die Bedeutung ihrer Unterscheidung das hellste Licht.

Erstens soll Christus in der Wirklichkeit die Sünde tilgen, wie sie in der Wirklichkeit, d. h. als Hindernis der übernatürlichen Gnade, welche sie von der Menschheit ausgeschlossen. Wenn die Sünde also vollständig getilgt wird, muß auch ihre Folge, die Ausschließung der heiligmachenden Gnade, aufhören, und die Gnade selbst wieder zurückkehren. Aber darum ist es doch immer etwas

anderes, der Gnade nach der Sünde wieder Zutritt zu verschaffen, und die Gnade im eigentlichen Sinne hereinführen, erwerben, verdienen; etwas anderes, die positive Unwürdigkeit für die Gnade aufheben, und eine positive Würdigkeit, ja ein Recht auf die Gnade verleihen.

Zweitens berühren sich die Genugtuung und das Verdienst Christi auch in der Art und Weise, worin beides geleistet wird; denn Christus hat eben durch sein Leiden und seinen Tod sowohl für unsere Sünden genuggetan, als auch die Gnade und Glorie uns verdient, und sein Leiden und sein Tod hatte die genugtuende und verdienstliche Kraft aus einer und derselben Quelle, aus der göttlichen Würde der Person Christi. Aber Christus hätte für uns die Gnade und Glorie auch verdienen können, wenn er nicht für uns gelitten hätte, während zur Genugtuung das Leiden wesentlich notwendig ist. Denn ohne Selbstentäußerung, Selbstentsagung, Selbsterniedrigung kann Gott die geraubte Ehre nicht zurückgegeben werden; das Verdienst hingegen beruht einfach darauf, daß man aus Liebe zu Gott etwas zu seiner Ehre und Verherrlichung tut. Wie jedoch die hingebende Liebe sich dort am glänzendsten zeigt, wo man sich für den Geliebten hinopfert, wie ferner die vollkommenste Anbetung Gottes darin besteht, daß man sich vor seiner unendlichen Majestät wirklich vernichtet: so kulminierte auch das Verdienst Christi eben in seinem Leiden und seinem Tode. Christus opferte seinem himmlischen Vater sein Blut, sein natürliches, leibliches Leben, um damit für uns das übernatürliche, göttliche Leben der Kinder Gottes zu erkaufen.

Wunderbare Einrichtung der göttlichen Vorsehung, die nicht bloß den Tod durch den Tod vernichten, sondern eben den Tod zur Quelle des Lebens machen wollte, die es fügte, daß wir eben durch den Tod der Natur das übernatürliche Leben eintauschen sollten! Indem Gott uns zu seinen Kindern macht, schenkt er uns sich selbst mit seiner ganzen göttlichen Herrlichkeit und Seligkeit; und so wollte er, daß auch wir unsererseits in und mit Christus uns ganz ihm hingeben und zu seiner Ehre uns vernichten sollten, damit wir eben durch diese absolute Hingabe an ihn der unbeschränkten Mitteilung seiner selbst an uns würdig werden sollten. Hier erscheint der Tod nicht als Strafe, nicht einmal als Buße; er erscheint als die größte Ehre, die Gott dem

Menschen erweisen kann. Er erscheint auch nicht mehr als eine harte Naturnotwendigkeit, sondern eben die Schwachheit und Gebrechlichkeit der Natur soll das Mittel zu ihrer höchsten Verherrlichung werden. Christus hat dem Tode seinen Stachel genommen, seit er selbst den Tod für uns litt, um uns das Leben zu verdienen, seit auch wir in Vereinigung mit ihm als seine Glieder durch den Tod Gott das erhabenste Opfer bringen, das die Fülle göttlicher Herrlichkeit über uns herabzieht.

Auch in dieser Beziehung ist die Gnadenordnung Christi wunderbarer und herrlicher, als die des ersten Adam. Wie Adam überhaupt die Gnade nicht verdient hatte, so sollte er auch die Glorie nicht durch Leiden und Tod erkaufen. Gott verlangte von ihm kein eigentliches Opfer als Kaufpreis der Glorie; obgleich die leidlose Betätigung der süßen Liebe gegen Gott als Verdienst für die Glorie gelten konnte, so war doch für Adam der Himmel mehr geschenkt, als gekauft, solange er ihn selbst nichts kostete. Der neue Adam hingegen hat schon die Gnade selbst uns durch ein wahres Opfer erkauft, und wenn wir durch ihn nicht mit der Gnade auch die Integrität zurückerhalten, so werden wir eben dadurch gleichfalls zum Kampfe und zum Opfer berufen, um uns den Himmel zu erstreiten und zu erkaufen. Ist dieser Kampf und dieses Opfer nicht wunderbarer, herrlicher, erhabener, als der friedliche Zustand Adams, indem er bloß von der Güte seines Schöpfers zehrte, ohne sie in der Hinopferung seiner selbst durch eine würdige Gegenleistung zu verdienen?

§ 68. Physische Art der Wirksamkeit des Gottmenschen auf das Geschlecht

Durch seine Genugtuung und sein Verdienst ist der Gottmensch die *moralische* Ursache der Wiedererhebung des Menschengeschlechtes zur Kindschaft Gottes, d. h. er bewegt Gott, er fordert und verlangt von Gott, daß er uns die Sünde verzeihe und uns wieder in Gnaden aufnehme. Diese moralische Wirksamkeit allein ist schon ein großes Mysterium; sie setzt voraus, daß Christus wahrer Gottmensch und wahres Haupt des menschlichen Geschlechtes sei; denn nur als Gottmensch ist sein Verdienst unendlich, nur als Haupt des Geschlechtes kann er seine Handlungen dem letztern zugute kommen lassen. Christus ver-

dient, sagen die Theologen, durch die *gratia capitis*, d. h. durch die überreiche und wegen der hypostatischen Union unendlich wertvolle Gnade, die ihm als dem Haupte des Geschlechtes innewohnt.

Sollte aber diese moralische Wirksamkeit das ganze Mysterium seiner Bedeutung für das Geschlecht erschöpfen? Viele Theologen denken nicht weiter; sie lassen es dabei bewenden, weil sie fürchten, des Geheimnisvollen zu viel zu bringen. Wir glauben mit dem hl. Thomas weiter gehen zu müssen. Gerade dieselben Grundlagen, auf welche sich die ganz einzige moralische Wirksamkeit Christi stützt, verlangen, auch eine physische oder vielmehr eine der physischen analoge hyperphysische Wirksamkeit desselben auf das Menschengeschlecht anzunehmen: d h. aus denselben Gründen, aus welchen der Gottmensch *für uns* bei Gott wirkt, kann und muß er auch *auf* uns wirken als Träger und Kanal der Gnadenkraft Gottes.

Wenn Christus wahrer Gottmensch und zugleich wahres Haupt des menschlichen Geschlechtes ist, dann muß er nicht nur im Namen aller übrigen Glieder mit einer unendlich wertvollen Wirksamkeit Gott gegenübertreten und dadurch Gnade und Leben auf dieselben herabziehen können, er muß als übernatürliches Haupt einen direkten Einfluß auf seine Glieder ausüben; aus seinem Innern, aus seiner eigenen Lebensfülle muß er Gnade und Leben in seine Glieder ausströmen, und wenn er auch für uns bei Gott, als der ersten Quelle der Gnade und des Lebens, beides verdient, so muß er doch auch hinwiederum diese Güter uns von Gott herabbringen; die Wirksamkeit Gottes muß durch ihn hindurchgehen. Sonst wäre er nur in einem sehr unvollkommenen Sinne Haupt des Geschlechtes; er hätte nicht für dasselbe die volle Bedeutung, welche das Haupt für die Glieder des Leibes hat, während die Hl. Schrift diese Parallele mit dem größten Nachdruck und der äußersten Konsequenz durchführt. Sonst wäre er ferner nicht in so vollem Sinne übernatürliches Haupt des Geschlechtes, wie Adam dessen natürliches Haupt ist; denn von Adam erhalten wir die Natur als von ihrem physischen Prinzipe, als aus ihrer Quelle. Damit Christus wahrhaft der neue, himmlische Adam sei, müssen wir unsere himmlische Gnadennatur nicht bloß *wegen* seiner, durch seine Verdienste, sondern *von* ihm und *aus* ihm als aus der Quelle derselben erhalten.

Und in der Tat, was der Gottmensch für uns verdient, das trägt er auch in sich selbst, das kann er selbst mitteilen, und Gott will es eben durch ihn mitteilen. Oder warum sagt die Hl. Schrift gerade an der Stelle, wo die Bedeutung des Gottmenschen am tiefsten und klarsten ausgesprochen ist: „Er war voll der Gnade und Wahrheit, und aus seiner Fülle haben wir alle empfangen"?[261] Warum sagt der Apostel, daß in Christus die Fülle der Gottheit leibhaftig wohne, wenn nicht um anzudeuten, daß sie sich eben von da aus über das ganze Geschlecht ergieße? Wie wäre Christus in seiner Menschheit eigentlich der Weinstock und wir die Reben, wenn er bloß durch sein Verdienst die Gnade wie einen himmlischen Tau aus uns herabzöge, und nicht von sich aus, wie das Konzil von Trient sagt, Kraft und Leben in uns ausströmte? Wie könnte der Heiland selbst sagen, daß diejenigen, die an ihn glauben und ihn genießen, aus ihm das Leben empfangen, wie er aus dem Vater, wenn er uns dasselbe bloß verdient hätte? Wie könnte er namentlich eben hierbei so großen Nachdruck darauf legen, daß der Vater, wie er das Leben durch sich selbst hat, so auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben, wenn er nicht sagen wollte, daß der Sohn in seiner Menschheit, in der er mit uns vereinigt wird, das Leben nicht bloß erwirbt, sondern auch gibt und hervorbringt?

Diese Gründe, welche für die physische Kausalität des Gottmenschen sprechen, enthalten, näher betrachtet, auch die genauere Bestimmung und Erklärung derselben. Man kann nicht sagen, daß die Menschheit Christi an sich sei die Ursache der Gnade; denn obgleich sie mit einer unermeßlichen Fülle von Gnade und Glorie begabt ist, so hat doch auch sie selbst diese Fülle der Gnade nicht aus sich, und kann daher dieselbe auch nicht mitteilen. Ueberhaupt kann nichts Geschaffenes aus sich die Teilnahme an der göttlichen Natur, welche in der Gnade enthalten ist, bewirken. Das vermag nur Gott allein; er allein ist daher auch immer die eigentliche Quelle der Gnade, das Prinzip, von dem sie hervorgebracht wird. Alles Geschaffene kann hier nur Organ oder Werkzeug sein, und auch das nur insofern, als es die Wirksamkeit Gottes zu dem Subjekte, auf welches sich die Wirksamkeit richtet, überleitet.

In diesem Sinne ist denn auch die Menschheit Christi Ursache der Gnade in uns als Organ der Gottheit, als Leiter, Konduktor

der göttlichen Wirksamkeit; aber eben dieses ist sie auf eine ganz eigentümliche, wunderbare Weise. Sie ist ein Organ, das mit der Gottheit hypostatisch verbunden ist, wie der Leib mit der Seele, ein Organ, in dem die Kraft Gottes nicht wie immer wirkt, sondern gerade deshalb wirkt, weil Gott selbst substanziell in der innigsten Einheit mit ihm verbunden ist. Sie trägt den Sohn Gottes selbst substanziell in sich mit der ganzen Fülle der Gottheit, und wie sie daher in sich selbst durch die Kraft der Gottheit verklärt, verherrlicht und der göttlichen Natur im höchsten Maße teilhaft wird, so leitet sie auch diese selbe Kraft auf alle Menschen über, die mit ihr in Verbindung stehen; oder vielmehr die Kraft der Gottheit verbreitet sich durch sie hindurch über alle Glieder des Leibes, dessen Haupt sie konstituiert. Und weil diese Kraft durch sie nicht hindurchgeht, ohne in ihr selbst zu wirken, d. h. ohne sie selbst mit Gnade zu erfüllen, weil dieselbe vielmehr in ihr *principaliter* wirksam ist und in den übrigen Menschen nur sekundär sich betätigt, deshalb erscheint die Menschheit Christi als ein voller Kanal, als eine zweite Quelle der Gnade, wodurch sie sich abermal wesentlich von allen übrigen Konduktoren der Gnade unterscheidet. So ist die Gnade in den einzelnen Menschen in der Tat ein Ausfluß, eine Derivation aus der Gnade des Hauptes, der *gratia capitis* in Christus, wie die Theologen mit Bezug auf Joh. 1, 15 f. zu sagen pflegen; nur muß man dann die geschaffene Gnade, womit die Seele Christi ausgestattet ist, nicht abstrakt für sich als *gratia capitis* bezeichnen, sondern in Verbindung mit der der hypostatischen Union, da ihr nur durch diese, wie die Kraft des Verdienstes der Gnade für andere, so auch die Kraft der Mitteilung ihrer selbst an andere Subjekte innewohnt.

Wenn wir also auch von einer physischen Kausalität der Menschheit Christi reden, so betrachten wir die Menschheit nicht als Prinzip, sondern als Organ der Tätigkeit des *Verbum*. Absolut könen wir die Tätigkeit nur dem *concretum*, dem Gottmenschen, beilegen. Vom Gottmenschen werden wir aber alsdann sagen müssen, daß er als Gott durch seine Menschheit die Gnade physisch oder hyperphysisch in uns bewirkt, ja, daß er in ebenso realer oder noch vollkommenerer Weise Ursache der Uebernatur in uns ist, als Adam Ursache der Natur war, daß er uns ebenso wahrhaft oder noch mehr zum übernatürlichen

Leben zeugt, als Adam uns zum natürlichen Leben gezeugt hat. Adam ist uns Ursache der Natur, obgleich er das Lebensprinzip der Natur, die vernünftige Seele, nicht hervorbringt. Er liefert bloß den Körper und die zur Aufnahme der Seele notwendige, aber darum auch dieselbe nach sich ziehende Formation desselben. So ist seine zeugende Tätigkeit im Grunde nur ein Werkzeug, wodurch Gott sich den Weg bahnen läßt, um die Seele einzugießen, ein Werkzeug, das die belebende Wirksamkeit Gottes auf ein bestimmtes Subjekt überleitet. Der zweite Adam hingegen, der Gottmensch, trägt als Gott die Kraft zur übernatürlichen Belebung des Menschen in sich selbst, und diese Kraft geht durch seine Menschheit, mit der sie substanziell verbunden ist, auf die übrigen Menschen über. Wenn daher auch seine Menschheit an sich nicht so viel, oder vielmehr gar nichts dazu tut, um die Uebernatur hervorzubringen, während Adam bei der Produktion der Natur aus sich etwas dazu tut: so wird dieser Mangel doch überreichlich dadurch ersetzt, daß sie eben die Quelle der Uebernatur in sich trägt und im vollsten Sinne der Kanal derselben ist. Der Gottmensch ist *durch* seine Gottheit in seiner Menschheit nach dem Ausdrucke des Apostels *Spiritus vivificans*, lebendigmachender Geist, welcher die Menschen mit göttlicher Geistigkeit, mit göttlichem Leben erfüllt. Seine Gottheit ist das Feuer, welches das ganze menschliche Geschlecht durchdringen, durchleuchten und verklären soll; aber seine Menschheit ist die glühende Kohle,[262] in welcher das Feuer wohnt und von welcher aus es sich über das ganze Geschlecht verbreitet. — Die Kohle tut aus sich nichts dazu, um das Feuer in andern Substanzen anzuzünden; aber weil sie die Glut in sich trägt, bringt sie dieselbe allen Objekten nahe, die mit ihr in Verbindung treten, und darum gehört ihr die Wirkung mehr an, als andern Ursachen, welche die Gegenstände bloß zur Aufnahme des Feuers vorbereiten. Muß man also dem Gottmenschen als solchem auch in seiner Menschheit nicht einen ebenso realen und noch größern Einfluß auf die Erzeugung der Uebernatur zuschreiben, als Adam in der Zeugung der Natur?

Die Einwürfe, welche man gegen die physische Kausalität des Gottmenschen und seiner Menschheit insbesondere erheben kann, sind schon im voraus präokkupiert. Dieselben lassen sich auf zwei Klassen zurückführen. Zuerst sagt man: Bei Wirkungen,

die nur durch göttliche Kraft hervorgebracht werden können und bei welchen etwas Geschaffenes nicht mitzuwirken vermag, kann das letztere auch nicht Instrument oder Werkzeug sein; denn die Bedeutung des Werkzeuges besteht eben darin, daß es zu der von der *causa principalis* intendierten Wirkung aus sich etwas beiträgt. Nun aber ist die Gnade eben etwas so sehr Uebernatürliches, Göttliches, daß nichts Geschaffenes zu ihrer Produktion etwas beitragen kann. Folglich kann auch die Menschheit Christi nicht als Werkzeug in der Produktion der Gnade gelten.

Wir geben zu, daß die Werkzeuge gewöhnlich jene Bedeutung haben. Man würde z. B. keinen Hammer gebrauchen, wenn nicht die demselben innewohnende Kraft, seine Schwere und Härte, zur Erzielung der Wirkung das ihrige beitrüge. Aber darum besteht doch immer der formelle Charakter des Werkzeuges darin, daß es die Kraft und Energie des Meisters auf das Subjekt, in dem die Wirkung hervorgebracht werden soll, überleitet, und wenn das Werkzeug auch aus eigener Kraft etwas hinzutut, so ist es eben nicht bloßes Werkzeug, sondern in etwa auch eine eigene, selbständige Ursache. Nur dann ist es bloßes Werkzeug, wenn seine Tätigkeit in der *causa principalis* ganz aufgeht, wenn es nur insofern selbst wirkt, als diese durch dasselbe wirkt.

Wozu dienen aber, wird man fragen, solche Werkzeuge, die aus sich nichts zur Wirkung hinzutun? Sie dienen dazu, die Verbindung zwischen der wirkenden Ursache und dem Subjekte, auf das die Wirksamkeit derselben hingehen soll, herzustellen, sei es nun, daß diese Verbindung anders nicht hergestellt werden kann, sei es, daß die wirkende Ursache eben nur auf diese Weise wirken will; sie dienen dazu, die Kraft der wirkenden Ursache auf das Substrat ihrer Wirksamkeit überzuleiten, indem sie dieselbe mit letzterm in einen gewissen Kontakt bringen. So überbringen sie die Wirkung jener Kraft an das Subjekt, das dieselbe empfangen soll, und sind Ursache, daß sie wirklich in dasselbe eintritt. Oder wenn man will, die Instrumente dienen überhaupt dazu, die Kraft des Hauptagens den Weg zu dem Subjekte zu bahnen, das ihre Wirkung aufnehmen soll; und dies kann in doppelter Weise geschehen, entweder so, daß das Instrument durch seine eigene Kraft das Subjekt zur Aufnahme der vom Haupt-

agens intendierten Wirkung disponiert, wie der Hammer das Eisen zur Aufnahme der vom Meister intendierten Form, oder einfach so, daß das Instrument das Hauptagens dem Subjekte der Wirkung nahe bringt, wie z. B. eine Handhabe, mit der man einen Gegenstand ergreift, um ihn fortzuziehen oder fortzustoßen.

Uebertragen wir diese allgemeinen Begriffe auf die Werkzeuge Gottes. Da Gott allmächtig und mit seiner substanziellen Kraft überall gegenwärtig ist, *bedarf* er an sich nirgendwo geschaffener Werkzeuge, um seine Wirkungen hervorzubringen. Da, wo noch kein Subjekt vorhanden ist, worauf er wirken soll, kann er auch gar keine Werkzeuge gebrauchen, weil da die Idee des Werkzeuges ganz und gar wegfällt. Das ist der Fall bei der Schöpfung. In allen andern Fällen hängt es nur von seinem Willen ab, ob er sich eines Werkzeuges bedienen will. Und zwar kann er sich eines solchen bedienen in der doppelten eben bezeichneten Weise: erstens also, um das Subjekt, das eine ihm eigentümliche Wirkung aufnehmen soll, zu disponieren. So bedient er sich des Menschen, um auf dem Wege der Zeugung einen neuen Menschen hervorzubringen, wobei der Mensch den Körper zur Aufnahme der Seele disponiert. In dieser Weise wirkt auch Christus als Werkzeug bei der erlösenden Tätigkeit Gottes, indem er als Mensch durch seine menschliche Tätigkeit für das Geschlecht genugtut und verdient, und so dasselbe der Gnade würdig macht. Zweitens bedient sich Gott der Geschöpfe als Werkzeuge, um einfach *durch sie* seine Kraft auf ein Subjekt übergehen zu lassen, und so durch sie gerade das zu wirken, was er allein wirken kann. In diesem Sinne wirkt er dann durch die Menschheit Christi in uns die Gnade selbst, weil diese Menschheit als das Hauptglied des Geschlechtes die in ihr wohnende Kraft mit allen Gliedern des Geschlechtes in Verbindung bringt und dadurch geeignet ist, die Wirkung derselben an die letztern zu überbringen. Dabei bleibt es immer wahr, daß die Produktion der Gnade ein rein göttliches Werk ist, allein und ausschließlich, ganz wie sie ist, aus der Gottheit hervorgehend; aber der Eintritt der Gnade in den Menschen ist zugleich das Werk der Menschheit Christi als des Organes der Gottheit.

Wohlan, wird man sagen, es sei, daß die Menschheit Christi eben dadurch, daß sie die eigentliche Ursache der Gnade mit

dem Empfänger in Kontakt bringt, Werkzeug der Eingießung der Gnade wird; wird es dann aber nicht auch notwendig sein, daß diese Menschheit selbst in realen, physischen Kontakt mit den übrigen Menschen komme, und kann das angenommen werden, ohne eine wenigstens relative Ubiquität derselben zu statuieren?

Das ist die zweite Art von Schwierigkeiten, auf die wir oben hingewiesen. Indem wir uns aus der ersten retten wollen, fallen wir in die zweite, aus der Scylla in die Charybdis. Sollten wir denn hier wirklich zugrunde gehen? Ganz — sicherlich nicht. Oder gibt es denn nicht wirklich einen solchen realen, physischen Kontakt der Menschheit Christi mit uns? Was ist die sakramentalische Kommunion anderes, als ein solcher realer Kontakt, oder vielmehr eine substanzielle Vereinigung unserer Menschheit mit der des Sohnes Gottes? Ist also nicht wenigstens hier die Menschheit Christi das Organ der Gottheit und der Konduktor ihrer Gnadenwirksamkeit? Damit allein ist schon das Prinzip gerettet, daß die Menschheit Christi physisches Organ der Gottheit sein kann und sein soll. Etwas anderes ist es, ob die Gnade immer und überall physisch uns durch die Menschheit Christi zufließe, also auch außer der sakramentalischen Kommunion. Um auch dieses behaupten und erklären zu können, sprechen viele Theologen von einem geistigen Kontakt mit der Menschheit Christi, in den wir uns durch Glaube und Liebe versetzen, oder von einem mittelbaren Kontakt durch die sakramentalen Handlungen. Allein ich muß gestehen, dadurch allein wird der physische Kontakt eben gar nicht erklärt. Jener geistige Kontakt ist an sich ein bloß moralischer, und bei diesem mittelbaren Kontakte bleibt eben zu erklären übrig, wie denn die Menschheit Christi physich mit den sakramentalen Handlungen in Verbindung stehe, um durch sie mit uns physisch verbunden zu werden. Beiderseits fehlt ein wesentliches Ergänzungsglied. Aber wo werden wir das finden?

Wir brauchen bloß auf das zurückzugreifen, was wir von vornherein über die Art und Weise gesagt, in der Christus in seiner Menschheit Haupt des Geschlechtes ist; denn eben durch die Idee des Hauptes kamen wir ja auch auf den Gedanken des physischen Einflusses. Schon dadurch allein, daß die Menschheit Christi aus dem Schoße des Geschlechtes genommen ist und im

Schoße des Geschlechtes verbleibt, steht sie in einer realen, physischen Kontinuität mit allen übrigen Gliedern des Geschlechtes und bildet mit ihnen nicht einen bloß moralischen, sondern einen realen, physischen Leib. Unsere Einheit mit Christus in der Kommunion ist, wie wir später zeigen werden, nur der vollendete Ausdruck, die Besiegelung jener andern, ebenso realen Einheit, die wir mit ihm als Glieder desselben Geschlechtes haben. Wenn folglich die erstere ohne Zweifel hinreicht, um uns mit der Menschheit Christi in eine so nahe Berührung zu bringen, daß dieselbe als das Organ der Gottheit auf uns wirken kann, so muß, in etwa wenigstens, auch die letztere ausreichen. Dies um so mehr, da die in der Menschheit Christi wohnende göttliche Kraft wegen ihrer Unendlichkeit nicht nur imstande ist, sich auf das zu erstrecken, was mit derselben unmittelbar verbunden ist, sondern auch auf alles das, was irgendwie, wenngleich in entfernter Verbindung mit ihr steht. Die Menschheit Christi ist gleich einer elektrischen Quelle, welche nicht nur diejenigen Körper, die sie unmittelbar berühren, sondern alle, mit denen sie irgendwo durch geeignete Konduktoren in Verbindung gesetzt wird, die Wirkungen der in ihr wohnenden elektrischen Kraft empfinden läßt. Sie ist eine im Schoße des Menschengeschlechtes niedergelegte glühende Kohle, die durch die ihr innewohnende Glut der Gottheit imstande ist, das ganze mit ihr in Verbindung stehende Geschlecht zu durchleuchten und zu erwärmen.[263] Kurz, die Menschheit Christi ist, wie in der Kommunion durch substanzielle Gegenwart, so außer der Kommunion vermöge ihrer realen, auf physischer Geschlechtseinheit beruhenden Verbindung mit allen Menschen, mit allen in realer, physischer Kontinuität und Berührung, und eben darum auch in genügender Weise der Konduktor der in ihr wohnenden göttlichen Kraft.

Der geistige Kontakt nun, von dem die Theologen reden, und der, wie bemerkt, an sich bloß ein moralischer ist, wird durch diesen physischen Kontakt ergänzt. Er kann und soll nicht den physischen Kontakt ersetzen, sondern zu ihm hinzutreten, wie dies auch selbst da geschieht, wo (in der hl. Kommunion) die Menschheit Christi substanziell gegenwärtig ist. Durch ihn nähern wir uns unsererseits dem durch seinen Eintritt in unser Geschlecht mit seiner göttlichen Kraft uns schon nahestehenden

und gegenwärtigen Gottmenschen, um uns für die Wirkungen dieser Kraft empfänglich zu machen oder sie faktisch in uns aufzunehmen. Durch diese Annäherung von unserer Seite würden wir die Kraft des Gottmenschen uns nicht physisch gegenwärtig machen, wenn sie es nicht schon wäre; wir können dadurch nur die bereits gegenwärtige Kraft uns zunutze machen.

Und der sinnliche, mittelbare Kontakt mit Christus in den Sakramenten? Nun, der hat überhaupt nur dann einen Sinn, wenn Christus, auch abgesehen von ihnen, im ganzen Menschengeschlechte virtuell gegenwärtig ist. Denn wie wäre sonst auch Christus in den Sakramenten selbst, die Eucharistie ausgenommen, und in den Spendern derselben, durch welche er doch uns nahetreten soll? Dieser neuen Organe bedarf Christus an sich so wenig, als Gott der Menschheit Christi bedarf, um auf uns seine übernatürliche Wirksamkeit auszuüben; sonst könnte ja die Gnade nicht außer den Sakramenten, ohne den wirklichen Empfang derselben, gegeben werden. Aber Christus will einmal seinen Einfluß in der Regel eben nur durch diese sichtbaren Organe uns zuströmen lassen; und gerade darin, daß er jedes beliebige Werkzeug zu seiner Wirksamkeit wählen kann, gibt er kund, daß er mit seiner unendlichen Macht uns allen gegenwärtig ist.

*

Ehe wir das Mysterium des Gottmenschen verlassen, müßten wir eigentlich auch noch einen Blick werfen auf die gebenedeite Jungfrau, aus der er seine Menschheit empfing, in deren Schoße er sich mit dem menschlichen Geschlechte vermählte und *ein* Leib mit ihm wurde. Wir hätten dann namentlich zu zeigen, wie die Herzmitte des Geschlechtes, von wo aus das göttliche Haupt seine heiligenden und belebenden Kräfte über den ganzen Körper ausbreitet, in sich selbst von der allgemeinen Sündhaftigkeit und Krankheit frei bleiben mußte,[264] so jedoch, daß diese Freiheit eine Wirkung desselben Hauptes und derselben heiligenden und belebenden Kraft war, wodurch das Geschlecht von der wirklich kontrahierten Sünde und Sterblichkeit befreit werden sollte. Gerade dann nämlich, wenn die neue Eva nach dem Vorbilde der alten die Mutter der himmlischen Geburt des Geschlechtes werden sollte, mußte sie ihrem himmlischen Wesen nach aus der

Seite ihres Bräutigams hervorgehen und aus dem Opferergusse seines Herzens entspringen.[265] Wir würden so zahllose Fäden aufzuweisen haben, durch die das Mysterium der unbefleckten Empfängnis Mariä mit den Mysterien der Inkarnation verflochten ist. Dieser Nachweis wäre um so wichtiger, als vor wenigen Jahren einer unserer ausgezeichnetsten Theologen jenem Dogma fast alle spekulative Bedeutung abgesprochen. Indes würde uns das hier zu weit führen, und ist auch in der neuern Zeit so viel darüber geschrieben worden, daß die Aeußerung des erwähnten Theologen gewiß wenig Anklang gefunden haben wird. Uebrigens werden wir bei der Lehre von der Kirche und der Rechtfertigung namentlich auf die typische Bedeutung der jungfräulichen Gottesmutter zurückkommen.[266]

SECHSTES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM DER EUCHARISTIE

Mysterium fidei.
(Verba consecrationis calicis.)

§ 69. Mystisches Wesen der Eucharistie

Vom Mysterium der Menschwerdung gehen wir unmittelbar über zum Mysterium der Eucharistie. Wir tun das hauptsächlich deshalb, weil beide Mysterien durch einen wunderbaren Zusammenhang sich gegenseitig ergänzen, beleuchten und erklären, und hoffen dadurch uns den Weg zu bahnen, die Kirche, die Sakramente, die Rechtfertigung und alle übrigen Mysterien, wie von ihrem Mittelpunkte aus, tiefer und gründlicher zu behandeln.[267]

Wie bei der Inkarnation, so auch, wenn nicht noch mehr, ist es bei der Eucharistie, wenn sie nach dem Maßstabe des katholischen Glaubens aufgefaßt wird, handgreiflich, daß sie ein übernatürliches, wunderbares, vor der Vernunft verborgenes und für sie unbegreifliches Werk Gottes, ein wahres Mysterium ist. So sehr wird sie als Mysterium betrachtet, daß sie häufig schlechtweg als das Mysterium *per excellentiam* hingestellt wird.

Was lehrt uns der Glaube über die Eucharistie? Er lehrt, daß unter den Gestalten des Brotes und Weines durch die Konsekration des Priesters an die Stelle der diesen Gestalten entsprechenden, natürlichen Substanzen die Substanz des Leibes und Blutes Christi getreten ist[268] und, solange die Gestalten dauern, wahrhaft, wirklich und wesentlich vorhanden bleibt, jedoch so, daß sie ganz und unteilbar sowohl unter den einzelnen Gestalten, wie unter jedem Teile derselben gegenwärtig ist.

Schon die Fassung des Dogmas allein verrät seinen geheimnisvollen Charakter. Denn diese substanzielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter fremden Gestalten ist offenbar eine Tatsache, die wir mit der Vernunft allein nicht erkennen können, und zwar schon deshalb, weil wir natürlicher Weise die Substanzen nur durch ihre Akzidenzen und ihre äußere Erscheinung zu erkennen vermögen. Ja, nach den gewöhnlichen Gesetzen des Denkens ist die Vernunft berechtigt, überall aus den erscheinenden Akzidenzen auf eine denselben homogene Sub-

stanz zu schließen. Ihrem natürlichen Gange folgend, wird sie daher hier nicht nur nicht auf die Gegenwart des Leibes Christi geführt werden; sie wird vielmehr geradezu präsumieren, daß derselbe nicht vorhanden sei. Und so muß der Glaube nicht nur der Vernunft zu Hilfe kommen, um sie weiter zu führen, sondern dieselbe auch in ihrem natürlichen Laufe aufhalten. Die Tatsache des Mysteriums ist also absolut für die bloße Vernunft verborgen, weil sie eine übernatürliche, und zwar nicht auf der Oberfläche, sondern im innersten Grunde der natürlichen Dinge gewirkte Tatsache ist.

Wie die *Wirklichkeit* der Gegenwart des Leibes Christi unter den sakramentalischen Gestalten unerkennbar, so ist auch das *Wesen* derselben im höhern Sinne unbegreiflich, d. h. es übersteigt durch seinen übernatürlichen Charakter die natürlichen Begriffe, die natürliche Auffassungskraft der Vernunft. Das ist das zweite wesentliche Merkmal der übernatürlichen Mysterien.

Der Begriff von Substanz und Akzidenz nach ihrem innersten Wesen, sowie nach ihrer gegenseitigen Verbindung und Beziehung, ist schon da, wo beide in ihrer natürlichen Weise existieren, für unsere vernünftige Erkenntnis geheimnisvoll, weil wir ihn nicht allseitig und in seiner ganzen Tiefe ergründen können. Allein wir können ihn doch einmal durch unsere Vernunft gewinnen; die natürlichen Substanzen mit ihren Akzidenzen sind doch der direkte Gegenstand unserer Auffassung, und die philosophische Metaphysik weiß über ihr Wesen und ihren gegenseitigen Zusammenhang Vieles und Schönes zu sagen. So dunkel also auch unsere Begriffe von denselben sind, so sind es doch immer direkte, aus den Dingen, wie sie sich uns darbieten, geschöpfte Begriffe, keine bloß analogen, und daher ist ihr Gegenstand kein Mysterium im höhern theologischen Sinne.

In der Eucharistie aber gibt es ein Mysterium im theologischen Sinne, weil die Substanz des Leibes Christi hier *nicht in der ihr natürlichen, sondern in einer übernatürlichen Weise existiert*, und wir gerade von dieser übernatürlichen Existenzweise uns keinen direkten, sondern nur einen analogen Begriff machen können. Um uns nämlich von der Existenzweise der Liebe in der Eucharistie einen Begriff zu machen, müssen wir auf denselben die Begriffe übertragen, welche wir von der natürlichen Existenzweise anderer Substanzen haben. Denn gerade

darin besteht hier das Wunder und das Mysterium, daß der Leib Christi hier übernatürlicher Weise so existiert, wie natürlicher Weise nur Substanzen von ganz anderer Art existieren können. Obgleich an sich materiell, existiert der Leib Christi in der Weise einer *geistigen* Substanz, insofern er, wie die Seele im Körper, ganz und unteilbar in der ganzen Hostie und in jedem Teile derselben substanziell vorhanden und jeder sinnlichen Wahrnehmung entrückt ist. Er existiert sogar analog in der Weise der *göttlichen* Substanz, d. h. so, wie natürlicher Weise nicht einmal eine geschaffene geistige Substanz existieren kann, indem er nicht nur an einem einzelnen Orte, sondern an unzähligen getrennten Orten substanziell gegenwärtig ist. Und wie er so in der Weise höherer immaterieller Substanzen existiert, so existiert er doch auch zugleich in der Weise einer andern *spezifisch* von ihm *verschiedenen, materiellen* Substanz, die tiefer steht, als er selbst, indem er deren Stelle einnimmt und in bezug auf die Akzidenzen derselben wenigstens teilweise ihre Funktionen vertritt.[269] Da er aber, in der Weise anderer Substanzen, der geistigen, der göttlichen und der Brotsubstanz existierend, doch in seinem eigenen Wesen fortbestehen muß, so kann ihm die Existenzweise dieser andern Substanzen nur insoweit angeeignet werden, daß dadurch sein materielles, kreatürliches und spezifisches Wesen nicht aufgehoben wird. Die eucharistische Existenzweise muß also nicht nur durch Begriffe, die von andern Existenzen hergenommen sind, aufgefaßt, sondern diese fremden Begriffe selbst müssen, gerade deshalb, weil sie fremd sind, nur verhältnismäßig, nur analog auf den Leib Christi in der Eucharistie angewandt werden; und deshalb ist die Dunkelheit in dem Begriffe der eucharistischen Existenz des Leibes Christi nicht bloß diejenige, welche uns überall bei tiefem Eindringen in das Wesen der Dinge begegnet, sondern eine ganz andere, tiefere, wie sie eben nur den übernatürlichen Dingen eigen ist.

Wie schon zum öftern bemerkt, kommt äußerst viel darauf an, daß wir uns dieser eigentümlichen Art von Dunkelheit, welche aus der Uebernatürlichkeit der Gegenstände entspringt, bewußt werden; denn so erst sehen wir recht deutlich ein, daß sich die Mysterien nicht wegen einer innern Verworrenheit oder Lichtlosigkeit unserm Auge entziehen, sondern vielmehr durch ihre eigene Größe und Herrlichkeit dasselbe blenden und es in

ehrfurchtsvoller Entfernung halten müssen. Daher kommen wir noch einmal auf die Uebernatürlichkeit der Existenzweise Christi zurück.

Diese Uebernatürlichkeit besteht nicht bloß darin, daß die erwähnte Existenzweise Christi natürlicher Weise nicht hervorgebracht werden kann; das könnte auch dann der Fall sein, wenn diese Existenzweise nicht durch und durch höher und erhabener wäre, als die, welche dem Leibe Christi, an sich betrachtet, natürlich ist. Oder ist nicht auch der Zustand der Verdammten, die namentlich ohne den Körper nicht von einem materiellen Feuer leiden können, in dieser Beziehung ein übernatürlicher, weil er natürlicher Weise nicht hervorgebracht werden kann, obgleich er in der Tat keine Erhebung der Natur, sondern eine unbegreiflich tiefe Erniedrigung ist, eine gerade deshalb um so tiefere Erniedrigung, weil sie durch ein übernatürliches Wunder der göttlichen Allmacht hervorgebracht wird? Wir müssen auf diesen Unterschied um so mehr eingehen, weil es auf den ersten Blick scheinen möchte, die sakramentale Existenzweise Christi sei eben nur eine übernatürliche Erniedrigung desselben.

Wenn man die Verborgenheit der Herrlichkeit und Größe Christi, welche eine notwendige Folge seiner sakramentalen Existenzweise ist, dahin rechnen und sie als eine Erniedrigung Christi betrachten will, mag man das immerhin tun. Aber das berührt nur die Außenseite des Mysteriums, nicht das innere Wesen desselben; es folgt daraus nicht, daß die Art und Weise, in welcher Christus hier existiert, nicht an sich etwas äußerst Erhabenes, Uebernatürliches ist. Vielmehr muß man sagen, wie der Leib Christi auch im Sakramente seine übernatürliche Glorie beibehält, so nimmt er auch in demselben Sakramente eine übernatürliche Existenzweise an, die ebenso, wie jene Glorie, äußerlich verborgen bleibt. Und wie die hypostatische Union darum nicht weniger ein überaus erhabenes Mysterium ist, weil die Gottheit durch die Menschheit hindurch nicht in ihrem vollen Glanze erscheint, so ist auch die sakramentale Existenz darum nicht weniger erhaben für den Leib Christi, weil er hier nicht in seiner Glorie hervortritt.[270]

Inwiefern werden wir also sagen, daß die sakramentale Existenzweise des Leibes Christi weit erhabener ist, als die demselben an sich natürliche? Offenbar ist sie erhabener, weil

der Leib Christi im Sakramente existiert in der Weise höherer Substanzen, der geistigen nämlich und der göttlichen Substanz, der geistigen, insofern er unteilbar und ganz in der ganzen Hostie und in jedem Teile derselben vorhanden ist, der göttlichen, weil er an unzähligen Orten überall, wo das Brot konsekriert wird, gegenwärtig ist. Da aber die göttliche Substanz eben auch eine geistige ist, und das Privilegium des geschaffenen Geistes hier untrennbar mit dem des ungeschaffenen vereinigt erscheint; da endlich die Unteilbarkeit der Gegenwart des Leibes Christi sich so weit erstreckt, daß derselbe auch nach Teilung der Hostie in jedem Teile derselben ganz fortexistiert, während die Seele nach Teilung des Körpers nur in einem Teile desselben fortexistieren kann: so können wir auch einfach sagen, der Leib Christi existiere hier in einer über seine Natur und über die aller Körper erhabenen Weise, weil er in einer geistigen und göttlich-geistigen Weise existiert und an der Existenzweise Gottes partizipiert.

Ist es nun aber auch etwas an sich Höheres, Erhabeneres, Uebernatürlicheres, wenn der Leib Christi in der Weise einer andern, und zwar einer tiefer stehenden, materiellen Substanz existiert und deren Stelle vertritt? Wenn die Akzidenzen des Brotes den Leib Christi informierten und ihm inhärierten, so daß er das materielle Substrat derselben würde, wie es die Substanz des Brotes war: dann natürlich würde der Leib Christi, an die Stelle der letztern tretend, erniedrigt, indem er als Materie den Akzidenzen eines unvollkommenen Körpers *unterworfen* würde. Dann wäre er aber in der Eucharistie mehr materiell, als er es an sich ist, während er doch gerade hier — das haben wir eben gesehen — in der Weise der geistigen, ja der göttlichen Substanz auftritt. Und in der Tat, sehen wir genau zu, so werden wir gewahren, daß der Leib Christi, auch insofern er die Brotsubstanz vertritt, die Geistigkeit und Göttlichkeit seiner Existenzweise nicht aufgibt, sondern auf die herrlichste Weise bewährt. Er vertritt die Brotsubstanz eben nicht in gemeiner, sondern in ganz *eminenter* Weise, d. h. er vertritt sie in ihrer Vollkommenheit, aber nicht in ihrer Unvollkommenheit, in ihrer aktiven, aber nicht in ihrer passiven Eigenschaft den Akzidenzen gegenüber. Denn die Brotsubstanz hat zu den Akzidenzen ein doppeltes Verhältnis; sie

ist die Quelle, das Prinzip, woraus die Akzidenzen fließen, woraus sie ihren Bestand haben; aber zugleich wird sie eben durch diese Akzidenzen informiert, ergänzt und ausgestattet. In letzterer Beziehung die Brotsubstanz vertreten kann und darf der Leib Christi nicht; wozu bedürfte er auch dieser Information durch fremde Akzidenzen, da er in sich selbst fertig und höchst vollkommen ist? In ersterer Beziehung hingegen die Brotsubstanz vertreten, ist ein Beweis der reichsten Macht und Kraft. Die der spezifischen Natur eines Gegenstandes entsprechenden Akzidenzen können natürlicher Weise nur aus der Substanz entspringen, deren Natur sich in ihnen ausprägt. Wird ihnen diese Substanz entzogen, so müssen sie natürlicher Weise mit derselben untergehen. Nur Gott, der die absolute Ursache der Substanzen sowohl als der Akzidenzen ist, kann in diesem Falle durch seine absolute Macht und Allgegenwart die Kraft der betreffenden Substanz supplieren, die Akzidenzen forterhalten und vor dem Untergange bewahren. Wenn also in der Eucharistie der Leib Christi an die Stelle der Brotsubstanz tritt, so kann er nur als Instrument der Gottheit die Akzidenzen forterhalten; aber eben dadurch, daß er hier als Instrument einer spezifisch göttlichen Wirksamkeit auftritt, erscheint er auch als teilnehmend an der das innerste Wesen der Dinge penetrierenden und supplierenden Allgegenwart Gottes. Ist es also nicht auch hier wiederum wahr, daß die sakramentale Existenzweise Christi eine absolut übernatürliche ist, weil eine Partizipation an der Existenzweise einer höhern, ja der höchsten, der göttlichen Substanz?

Der Leib Christi verhält sich zu den Akzidenzen des Brotes, wie die Seele des Menschen zu den Akzidenzen des Leibes, wenigstens zu einem Teile derselben, sich verhält. Die Seele ist wenigstens teilweise deren Ursache, aber nicht deren Substrat, weil sie von ihnen nicht informiert wird. Die Existenzweise Christi in bezug auf die Akzidenzen ist also wenigstens eine geistige, d.h. dem Geiste allein von Natur aus eigentümliche. Da jedoch die Seele im Leibe natürlicher Weise nur dadurch die Ursache der Akzidenzen desselben sein kann, daß sie mit ihm zu einer Natur verbunden ist, und, getrennt vom Leibe, sie nicht mehr erhalten kann, vermag sie doch nicht so viel zu leisten, als der Leib Christi in der Eucharistie leistet, und so bleibt es

immerhin wahr, daß die Existenzweise des letztern nicht eine bloß geistige, sondern eine göttlich-geistige ist.

Es ist also klar: der übernatürliche und geheimnisvolle Charakter der eucharistischen Gegenwart des Leibes Christi besteht darin, daß der Leib Christi hier in einer höhern Weise existiert, als ein Körper von Natur existieren kann, in der Weise einer geistigen, ja der göttlichen Substanz. Man könnte sagen, er liege in der Geistigkeit und Göttlichkeit seiner Existenz. Jedoch muß man namentlich bei dem Ausdrucke „geistige Gegenwart" den Sinn sorgfältig bestimmen, um nicht irre zu gehen. Denn, wie dieser Ausdruck, recht verstanden, die ganze Innigkeit und die höchste Realität der Gegenwart Christi ausdrückt und folglich die übernatürliche Größe des Mysteriums hervorhebt, so kann er, schlecht verstanden, die Realität des Mysteriums verflüchtigen und aufheben, und wird sogar als der gerade Gegensatz zur realen Gegenwart Christi gebraucht. Er wird schlecht verstanden, wenn man unter geistiger Gegenwart im Gegensatze zum physischen Kontakte die Gegenwart *vor dem Geiste*, vor den Augen des Geistes versteht. In dieser Weise könnte Christus in der Eucharistie uns auch dann geistig gegenwärtig sein, wenn dieselbe bloß ein Zeichen der Erinnerung an ihn wäre, und ihn nicht real und substanziell in sich enthielte. Gut wird dagegen jener Ausdruck nur dann verstanden, wenn man unter geistiger Gegenwart eine Gegenwart versteht in der Weise der Geister, d. h. in der Weise, wie die *Geister selbst*, und sie allein an einem Orte oder in einem Gegenstande gegenwärtig sind. Dadurch wird die reale Gegenwart nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr die realste Gegenwart statuiert, da die Geister realer, inniger und vollkommener an einem Orte oder in einem Gegenstande gegenwärtig sein können als die Körper. Da aber der Ausdruck „geistige Gegenwart" immerhin zweideutig bleibt und überdies, auch in seinem guten Sinne genommen, den Charakter der Gegenwart nicht allseitig und vollständig ausdrückt: so muß man zu seiner nähern Erklärung und Ergänzung den andern: „göttliche Gegenwart" oder „göttliche, d. h. gottähnliche, Existenzweise", hinzufügen, wie dies oben geschehen ist.

Doch auch dieser Ausdruck bedarf noch einer nähern Erklärung und Begründung. Es ist bekannt, wie die Lutheraner, um nur in der Eucharistie keine Transsubstantiation und überhaupt

keine objektive Wirksamkeit der Konsekrationsworte annehmen zu müssen, zur Aufrechterhaltung der realen Gegenwart des Leibes Christi ihre Zuflucht dazu nahmen, daß sie eine aus der hypostatischen Union entspringende Ubiquität der Menschheit Christi statuierten. Daraus, daß der Gottmensch, d. h. die Person Christi, überall gegenwärtig ist, schlossen sie, daß auch alle Teile der Person, nicht bloß die Gottheit, sondern auch die Menschheit, überall gegenwärtig seien — ein grober und offenbarer Fehlschluß; denn was der Person Christi der einen Natur nach zukommt, eignet ihr darum nicht auch der andern Natur nach, und was von der Person prädiziert wird, kann darum nicht auch von jedem Teile derselben prädiziert werden; sonst müßte man auch sagen, die Menschheit Christi sei Gott und die Gottheit, und sie sei nicht nur in der Eucharistie, sondern in allen Dingen gegenwärtig.

Indem wir also dem Leibe Christi eine göttliche Existenzweise zuschreiben, wollen wir ihm darum nicht wegen der hypostatischen Union die Existenzweise der göttlichen Natur und Person *formell* aneignen; wir sagen nur, daß er an gewissen Eigenschaften der Existenzweise der göttlichen Person und Natur partizipiere, auf ähnliche Weise, wie unsere Seele durch die Gnade an dem Leben und der Herrlichkeit Gottes partizipiert. Aber darum ist es immer wahr, daß diese ganz besondere übernatürliche Partizipation an der göttlichen Existenzweise im Leibe Christi ebenso, wie die Gnade und Herrlichkeit seiner Seele, in der hypostatischen Union mit der Person des Sohnes Gottes, nicht zwar *formell*, sondern *virtuell* begründet ist und aus ihr hervorfließt. Gerade weil der Leib Christi der Leib des Sohnes Gottes ist, erhält er auch durch die Kraft der in ihm wohnenden göttlichen Person das durchaus einzige Privilegium, ähnlich wie diese selbst, aber in beschränktem Maße, unteilbar und ungeteilt an vielen Orten und im Innersten der Dinge gegenwärtig zu sein. Nicht formell durch die hypostatische Union, aber doch wegen derselben und auf Grund derselben erhebt der Sohn Gottes den von ihm angenommenen Leib zur Teilnahme an der Einfachheit, Universalität und penetrierenden Kraft seiner göttlichen Existenz.[271] Er tut dies um so mehr, weil er eben durch diesen seinen Leib als Haupt des Menschengeschlechtes mit allen Gliedern desselben in die innigste Berührung und die realste Ver-

einigung treten, und ihn als das Organ seiner allumfassenden, in die Tiefe der Wesen eindringenden, die Naturen vergöttlichenden Wirksamkeit gebrauchen will.

So schließt sich ontologisch das Mysterium der Eucharistie an das der Inkarnation, wie das der Inkarnation an die Trinität an; die Eucharistie hat ihre Voraussetzung und Erklärung in der Inkarnation, wie diese als das Heraustreten des Sohnes Gottes in die Welt ihre Voraussetzung und Erklärung in seiner Zeugung aus dem Schoße des Vaters besitzt. Ueberhaupt zeigen diese Mysterien eine merkwürdige Analogie und Verwandtschaft miteinander. Alle drei zeigen uns denselben Sohn Gottes, das erste im Schoße seines ewigen Vaters, wie er aus demselben sein Dasein erhält, das zweite im Schoße der Jungfrau, wie er durch denselben in die Welt eintritt, das dritte im Schoße der Kirche, wie er durch eine immerwährende universale Gegenwart unter den Menschen verweilt und sich mit ihnen vereinigt. Ueberall aber ist er für das natürliche Auge unseres Leibes und unserer Seele gleichmäßig verborgen, weil wir weder in dem, was von Gott in der Schöpfung sichtbar geworden, die Zeugung seines Sohnes, noch in der Menschheit die hypostatische Vereinigung mit der Gottheit, noch unter den eucharistischen Gestalten den geistig vorhandenen Leib Christi finden können. In allen drei Gestalten kann nur die übernatürliche Offenbarung, nur der Glaube an dieselbe uns den Sohn Gottes erkennen lassen, und zwar ein Glaube, durch den wir nicht nur einfach etwas außer dem Bereiche unserer Vernunft Liegendes erfassen, sondern alle Schranken unserer natürlichen Begriffe durchbrechen müssen. Denn natürlicher Weise haben wir nur den Begriff von einer Person in einer Natur, von einer Natur in einer Person, von der Existenz einer Substanz unter homogenen Akzidenzen, und umgekehrt. Um aber jene Mysterien aufzufassen, müssen wir uns mehrere Personen in der einen göttlichen Natur, zwei Naturen in der einen Person Christi, und in der Eucharistie den Leib Christi über die ihm natürlichen Akzidenzen der Ausdehnung und räumlichen Beschränkung erhoben und mit fremden Akzidenzen verbunden denken. Gerade die Grundpfeiler aller Kategorien, Suppositum und Substanz, Substanz und Akzidenz, erscheinen in diesen Mysterien in ganz andern Verhältnissen, in ganz anderer Bedeutung, als vor dem Auge der bloßen Vernunft.

Daher fallen diese Mysterien auch gar nicht in die Metaphysik der reinen Vernunft, in die philosophische Metaphysik; sie bilden ein System einer neuen übernatürlichen Metaphysik, welches sich zu der natürlichen fast ebenso verhält, wie diese zur Physik: ein reiches und harmonisches System, in dem die Wurzeln aller Kategorien nach den verschiedensten Seiten in ein neues Licht treten, in dem ein Glied das andere wesentlich ergänzt und erklärt.

Wie aber nun alle drei Mysterien an sich höchst übernatürlich und geheimnisvoll sind, so muß auch die Bedeutung derselben gleichmäßig übernatürlich und geheimnisvoll sein, und wie sie überhaupt untereinander im innigsten Zusammenhange stehen, so daß das eine immer als die Fortsetzung und Weiterführung des andern erscheint, so müssen sie auch in ihrer übernatürlichen Bedeutung, Bestimmung und Wirksamkeit miteinander nicht nur harmonieren, sondern untereinander sich begründen, fortführen und erklären. Das ist es, was wir nun näher nachzuweisen und darzustellen haben.

§ 70. Mystische Bedeutung der Eucharistie im allgemeinen

Die große und erhabene Bedeutung der Eucharistie im Systeme der christlichen Mysterien, und für uns Menschen insbesondere, wird in der Regel leichter verstanden und besser aufgefaßt, als die der Trinität und selbst die der Inkarnation. Jeder Christ betrachtet die Eucharistie als das Wunder einer unaussprechlichen, unbegreiflichen Liebe Gottes zu uns Menschen, der sich mit uns auf die innigste Weise vereinigen will. Die Idee einer übernatürlichen Vereinigung mit Gott ist in den Gedanken und Empfindungen jedes Katholiken von dem Glauben an dieses Mysterium untrennbar, während man bei der Inkarnation, wie wir gesehen, zuweilen die Idee der bloßen Aufhebung einer unnatürlichen Trennung vorwalten, bei der Trinität fast keine Beziehung auf eine Verbindung Gottes mit uns hervortreten läßt.

Aber von der *vollen* Kraft und Bedeutung der übernatürlichen Vereinigung Gottes mit uns in der Eucharistie, so wie auch von der Natur und der Erhabenheit der unaussprechlichen Liebe Gottes, woraus sie entspringt, kann man sich keinen deutlichen Begriff machen, wenn man nicht auch die übernatürliche Bedeu-

tung der Inkarnation und der Trinität versteht, und andererseits im Menschen die Bestimmung zu einem absolut übernatürlichen Leben, zur Teilnahme an der göttlichen Natur, an göttlichem Leben anerkennt und in Betracht zieht.

Denn wozu dieses unaussprechliche Wunder der göttlichen Liebe in der Eucharistie, wenn uns Gott bloß als seine Knechte behandeln, uns nicht über unsere Natur hinaus in seinen Vaterschoß erheben will? Woher und wozu diese himmlische göttliche Nahrung, wenn wir nicht zu einem übernatürlichen göttlichen Leben geboren sind? Wozu diese wunderbare, substanzielle Vereinigung der Menschen mit dem neuen Adam, wenn er uns bloß seine Genugtuung für unsere Sünden zuwenden oder Hilfe und Beistand von Gott verdienen, und nicht als übernatürlicher Stammvater des Geschlechtes mit göttlicher Kraft unsere Natur umschaffen und in ihr der Keim eines nicht bloß menschlich guten und gerechten, sondern eines göttlich heiligen und seligen Lebens sein soll? Wozu abermals diese substanzielle Verbindung Gottes mit uns, wenn sie nicht ein Ausfluß und Abbild von jener unaussprechlichen Einheit sein soll, die in der Trinität den Vater mit dem Sohne im Hl. Geiste verbindet, und wenn Christus nicht mit seiner Substanz sein eigenes göttliches Leben in uns ausgießen soll, wie der Vater mit seiner Substanz sein eigenes Leben in den Sohn ausströmt?

Wir nehmen keinen Anstand, zu behaupten: wenn die Idee der Erhebung des Menschen zu einem wahren *consortium divinae naturae* und damit die früher erklärte übernatürliche Bedeutung der Trinität und der Inkarnation aufgegeben wird, so erscheint die Eucharistie als ein isoliertes, nicht genügend motiviertes und darum auch unerklärbares Werk Gottes, und wird es unmöglich, auch nur die Angemessenheit, geschweige denn eine Notwendigkeit derselben dem denkenden Geiste auf eine befriedigende Weise darzulegen. Daher wird man von diesem Standpunkte aus unwillkürlich dazu fortgetrieben, die Eucharistie überhaupt oder wenigstens ihre mystische Realität zu mißkennen oder zu leugnen. Die Protestanten, sowohl die alten, als die neuen, jene, weil sie die Gnade bloß in eine Zudeckung der Sünde ohne innerliche Erneuerung, diese, weil sie dieselbe in einen durch bloße Willensänderung hervorgebrachten gottgefälligen Zustand legen, sind der beste Beweis dafür. Wie sehr ein neueres theologisches

System, konsequent fortgeführt, derselben Klippe zusteuerte, ist bekannt genug. Interessant ist es aber, zu sehen, wie schon die Nestorianer, im Bunde mit den Pelagianern, wenn nicht die erste, so doch die ausgebildetste rationalistische Schule des Altertums, mit der Uebernatürlichkeit der Gnade das wahre Wesen der Erbsünde, damit den wahren und vollen Grund, sowie das wahre Wesen der Inkarnation und so endlich auch die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie zu beeinträchtigen gedrängt wurden.[272] So wahr ist es, daß die Mysterien sich gegenseitig bedingen, und ein übernatürliches Mysterium nur als Glied einer Kette, eines ganzen Organismus von ähnlichen Mysterien sich in seiner Bedeutung und damit in seinem Wesen und seiner Wirklichkeit behaupten kann. Aus dieser Kette herausgerissen, ihrer Stellung in einem übernatürlichen Organismus beraubt, haben wir schon oft gesagt, werden die Mysterien Finsternis, kaum noch faßbar dem blinden Glauben, trotzend den ernsten Forschungen der Vernunft; in diese Kette, in einen übernatürlichen Organismus hineingestellt, werden die toten Glieder lebendig, die dunklen hell, und wie durch elektrische Kommunikation strömen sie sich gegenseitig Licht und Leben zu.

Das werden wir von neuem an der Eucharistie sehen.

Worin besteht der übernatürliche Organismus der Mysterien des Christentums? Darin, daß das Mysterium der Gottheit, die innere Mitteilung der göttlichen Natur nach außen hin sich fortsetzt und nachbildet. Es setzt sich fort, indem der Sohn Gottes eine geschaffene menschliche Natur annimmt und diese in seiner Person und als zu ihr gehörig derselben substanziellen Beziehung und Einheit, die er selbst mit dem Vater hat, teilhaft macht. Aber nicht nur diese eine menschliche Natur, sondern das ganze menschliche Geschlecht soll mit Gott in die innigste Einheit treten. Deshalb verbindet der menschgewordene Sohn Gottes in seiner Menschheit sich in der innigsten substanziellsten Weise mit uns zu *einem* Leibe, wie er selbst mit dem Vater *ein* Geist ist. Und wie er selbst durch seine geistige Wesenseinheit mit dem Vater dieselbe Natur, dasselbe Leben mit dem Vater hat, so will er uns durch die unaussprechliche Einheit des Leibes mit uns an seiner göttlichen Natur teilnehmen lassen, die Gnade und das Leben, das er in Fülle vom Vater empfangen und in seiner Menschheit niedergelegt hat, über uns ausgießen. So tritt der Sohn Got-

tes, von seinem Vater ausgehend, in das menschliche Geschlecht in der realsten, innigsten Weise hinein, durch eine Fortsetzung seines ewigen Ausganges vom Vater; dadurch treten wir in die vollendetste, kontinuierliche Verbindung mit dem Vater, als der Urquelle des göttlichen Lebens, und infolge davon entsteht in uns ein vollendetes Nachbild der Einheit des Sohnes Gottes mit dem Vater. Unsere substanzielle Verbindung mit dem Gottmenschen ist ein Bild der substanziellen Einheit des Sohnes mit dem Vater; und unsere dadurch vermittelte Teilnahme an der göttlichen Natur und am göttlichen Leben erscheint als Nachbild der durch die höchste substanzielle Einheit bedingten Gemeinschaft der Natur und des Lebens, die der Sohn Gottes mit seinem Vater besitzt.

Das ist die allgemeine Idee des übernatürlichen Organismus, in den die Eucharistie eingegliedert ist; auf den ersten Blick erscheint sie hier, wenn nicht als ein wesentliches, so doch als ein *integrierendes*, zur abgerundeten Vollständigkeit des Ganzen *notwendiges Glied*, welches ebenso, wie es aus der Idee des Ganzen hervorgeht, so auch wiederum die Wirklichkeit dieser Idee bestätigt.

Wenn nämlich der Sohn Gottes seiner Lebensgemeinschaft mit den einzelnen Gliedern seines mystischen Leibes den höchsten Grad von Innigkeit und die festeste Grundlage geben wollte; wenn die Kontinuität und reale Verbindung des einzelnen Menschen mit Christus, als dem Kanale, und mit dem ewigen Vater, als der Quelle des übernatürlichen Lebens, eine in jeder Beziehung vollendete werden, und endlich die Einheit des Geschlechtes mit Christus dessen substanzielle Einheit mit dem Vater vollkommen darstellen sollte: dann war es durchaus angemessen und sogar relativ notwendig, daß der Same, das Ferment des höhern Lebens, nicht bloß in der Mitte des Geschlechtes, sondern auch in jedem einzelnen Gliede desselben substanziell niedergelegt würde, daß zu der auf der Geschlechtseinheit beruhenden, resp. zu der durch die Taufe herzustellenden organischen Verbindung der einzelnen Menschen mit dem Gottmenschen noch eine realere und innigere, eine substanzielle Vereinigung hinzuträte, in welcher die Glieder nicht nur durch Verwandtschaft oder organische Beziehung, sondern durch substanzielle Aufnahme der Substanz ihres Hauptes ein Leib mit ihm

würden; daß also das gottmenschliche Haupt nicht bloß virtuell und mittelbar jedem Gliede nahestünde, wie das Haupt in dem natürlichen Körper, sondern, wie beim letztern die ihn informierende Seele, mit seiner eigenen Substanz in die einzelnen Glieder einginge, sie durchdränge und so sie mit seiner göttlichen Herrlichkeit und Kraft erfüllte.

Die Bedeutung der Eucharistie liegt also darin, daß *in ihr die reale Einheit des Sohnes Gottes mit allen Menschen vollzogen, vollendet und besiegelt wird, daß die Menschen ihm vollkommen in der innigsten, realsten, substanziellsten Weise inkorporiert werden, um als seine Glieder auch an seinem Leben teilzunehmen.* Der Begriff unserer realen und substanziellen *Inkorporation* in Christus ist der Grundbegriff des ganzen eucharistischen Mysteriums; von ihm aus läßt sich am besten die Beziehung desselben zu den Mysterien der Trinität, der Inkarnation und der Gnade verfolgen.

Fassen wir daher das Wesen der besagten Inkorporation und ihre Bedeutung genauer ins Auge.

§ 71. Die durch die Eucharistie zu vollziehende Inkorporation der Christen in Christus als Grundton ihrer ganzen mystischen Bedeutung

Daß Christus in der Eucharistie sich mit uns verbinde, um ein Leib mit uns zu werden, ist die klare, entschiedene Lehre der Hl. Schrift und der heiligen Väter. Ist es doch die wesentliche Bestimmung jeder Speise, daß sie sich mit dem Genießenden zu einem substanziellen Ganzen verschmelze. Und so reden auch die heiligen Väter in den stärksten Ausdrücken von einer Vermischung und Verschmelzung des Leibes Christi mit dem unsrigen. Sie betonen dabei ausdrücklich, daß unsere Einheit mit Christus nicht eine bloß moralische, sondern eine reale, physische, substanzielle sei, und wir werden unten Stellen anführen, worin sie dieselbe als Abbild der Konsubstanzialität des Sohnes mit dem Vater gegenüberstellen.

Selbstverständlich ist dieselbe jedoch nicht in jeder Beziehung derjenigen gleichzuachten, welche zwischen der natürlichen Speise und dem Leibe des Genießenden hergestellt wird. Handelt es

sich doch hier um die Einigung, nicht eines toten mit einem lebendigen, sondern eines lebendigen Leibes mit einem lebendigen, wo nicht die Substanz des einen als Lebensmaterial vom andern verzehrt, sondern der eine von seinem Leben dem andern mitteilen, der eine den andern befruchten soll. Die vollkommenste, natürliche Analogie für diese Einheit des Leibes bildet daher diejenige, welche in der Ehe besteht, und die auch vom Apostel selbst als der treue Ausdruck des Verhältnisses Christi zur Kirche und zu den einzelnen Gläubigen dargestellt wird.[273] Diese Analogie zeigt uns überdies, wie wir früher schon gesehen, den Unterschied und den Zusammenhang zwischen der Einheit des Leibes, wie sie unmittelbar durch die Inkarnation allein begründet wird, und der Vollendung derselben durch die Eucharistie. Durch den Eintritt des Logos in unser Geschlecht waren wir noch erst Fleisch von seinem Fleische, wie dies Eva in bezug auf Adam dadurch war, daß sie aus der Seite Adams genommen worden. In der Eucharistie aber wird unser Leib mit dem Leibe des Logos wieder zusammengefügt, und so werden wir abermals Fleisch von seinem Fleische, und zwar in der Weise, daß die erstere Einheit, wie bei unsern Stammeltern, nur die Grundlegung und Präformation des letztern ist.

Daran schließt sich ein anderer Unterschied des natürlichen Brotes vom Leibe Christi. Jenes wird in den Leib desjenigen verwandelt, der es genießt; dieser aber, in sich selbst unwandelbar, läßt den Genießenden in sich selbst aufgehen, nicht zwar durch Verwandlung seiner Substanz, sondern dadurch, daß derselbe ihm substanziell als ein ihm angehöriges, von ihm zu belebendes Glied angeschlossen wird, wie in der Einheit der Ehe der empfangende Teil dem sich mitteilenden, das Weib dem Manne, als seinem Haupte verbunden und unterworfen ist. Während er der äußern Erscheinung nach in der Form der natürlichen Speise sich in uns hineinsenkt, nimmt er in der Tat uns als die Rebzweige in sich als den Weinstock auf. Und so wird er auch nicht an die vielen Genießenden zerteilt, sondern sammelt die Genießenden in sich zu einem Leibe und einem Brote, nach dem Worte des Apostels.[274] Wir wachsen mit ihm, als unserem Haupte, zu einem Leibe zusammen, werden sein Leib, noch in weit realerem und vollerem Sinne, als wir es dadurch sind, daß er virtuell in seinem eigenen Leibe das ganze Geschlecht ange-

nommen, oder durch die Taufe, resp. den Glauben, uns schon Zugang zu seinem Leben gewährt hat.

Daraus ergibt sich noch ein letzter Unterschied zwischen der natürlichen Speise und der eucharistischen. Jene ist bloß ein einfaches Hilfsmittel, um den durch die Zeugung formierten und belebten Körper zu erhalten und zu fördern. Die heiligen Väter sprechen nun zwar oft davon, daß, wie das Kind von der Substanz der Mutter, die es geboren, auch genährt werden müsse, so auch Christus, nachdem er uns zum übernatürlichen Leben gezeugt, uns mit seiner Substanz speisen müsse, um uns jenes Leben zu erhalten und zu vermehren. Aber wenn wir tiefer eindringen, ist in der übernatürlichen Ordnung die Zeugung der Christen kein Hervorgehen *aus* Christus, sondern eine Einpflanzung *in* Christus, da wir nur insofern von Christus das Leben empfangen, als wir seine Glieder sind. Die substanziale Vereinigung mit dem Leibe Christi hat also hier nicht bloß die Bedeutung einer das gezeugte Leben unterstützenden Nahrung, sondern die einer tiefern Begründung desselben in seiner Wurzel, eines festern, wesentlich innigern Anschlusses desselben an seine Quelle, so zwar, daß die Mitteilung dieses Lebens außerhalb der substanziellen Vereinigung fast nur als eine Antizipation erscheint.

Wir würden also die Idee der eucharistischen Vereinigung mit Christus nicht wenig verkümmern, wenn wir den Leib Christi nach Analogie der natürlichen Speise bloß als ein Mittel zur Stärkung und Erhaltung des bereits vorhandenen Lebens betrachteten; wir müssen vielmehr in der Eucharistie eine Vertiefung und Verinnerlichung der allgemeinen Einheit erblicken, welche durch die Inkarnation, beziehungsweise durch den Glauben und die Taufe zwischen dem Gottmenschen und den Menschen bewirkt worden ist. Treffend bemerkt der hl. Chrysostomus[275] zu den Worten des Apostels: „Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?" „Warum sagte er nicht: Teilnahme? Weil er etwas Größeres ausdrücken und eine sehr innige Vereinigung bezeichnen wollte. Denn wir treten damit nicht nur dadurch in Gemeinschaft, daß wir genießen und empfangen, sondern auch durch die Einigung (mit ihm: *ἀλλὰ καὶ τῷ ἑνοῦσθαι*). Denn wie jener Leib mit *Christus geeinigt ist, so werden auch wir mit ihm durch dieses Brot geeinigt.*"

Diesen Begriff der Inkorporation vorausgesetzt, lassen sich die mystischen Beziehungen der Eucharistie zu den Mysterien der Trinität, der Inkarnation und der Gnade leicht entwickeln. Zunächst liegt offenbar die Beziehung zur Inkarnation.

Mit Rücksicht auf unsere reale Inkorporation in Christus, welche die Eucharistie bewirkt, läßt sich mit tiefer Wahrheit sagen, daß die Eucharistie die *reale und universale Fortführung und Erweiterung des Mysteriums der Inkarnation sei.*

Die eucharistische Gegenwart Christi selbst ist schon ein Reflex und eine Erweiterung seiner Menschwerdung, wie die heiligen Väter sehr oft bemerken. Die Verwandlung des Brotes in den Leib Christi durch die Kraft des Hl. Geistes ist eine Erneuerung des wunderbaren Aktes, wodurch er aus dem Schoße der Jungfrau in kraft desselben Hl. Geistes seinen Leib ursprünglich bildete und in seine Person aufnahm, und wie er durch diesen Akt zum ersten Male in die Welt eintrat, so vervielfältigte er durch jenen seine substanzielle Gegenwart fort und fort durch die Räume und die Zeiten.

Aber diese Gegenwart wird nur deshalb vervielfältigt, damit der Leib Christi wachse und sich ausdehne durch die Glieder, die er sich anschließt und mit sich verschmelzt.[276] Nur deshalb wird in der Konsekration der eigene Leib Christi reproduziert, damit er in der Kommunion sich mit den einzelnen Menschen vereinige, mit ihnen *ein* Leib werde, damit so der Logos in jedem Menschen gleichsam von neuem Mensch werde, indem er dessen menschliche Natur in der Einheit mit der seinigen in sich aufnimmt. Denn wenn der Logos dadurch Fleisch wird, daß er Fleisch annimmt, wird er dann nicht auch gewissermaßen von neuem inkarniert, wenn er durch die Eucharistie die Genießenden zu seinen Gliedern macht und als solche sie in sich aufnimmt? Hörten wir doch eben den hl. Chrysostomus sagen: „Wie jener Leib Christo vereinigt ist, so werden auch wir durch dieses Brot mit ihm vereinigt." Wir werden so Eins mit Christus, daß man mit tiefer Wahrheit sagen kann, wir gehörten zur Person Christi, seien gewissermaßen Christus selbst. „Christus ist die Kirche," sagt der hl. Hilarius, „durch das Sakrament seines Leibes sie nach ihrer Gesamtheit in sich tragend."[277]

Sehen wir nun, was diese reale Fortsetzung und Erweiterung der Inkarnation zu bedeuten und zu bewirken hat; damit kom-

men wir auf die innigen Beziehungen der Eucharistie zu den mit der Inkarnation so enge verflochtenen Mysterien *der Gnade und der Trinität.*

Wenn überhaupt, wie wir beim Mysterium der Inkarnation gesehen, unsere Einverleibung in Christus notwendig den Zweck und die Wirkung haben muß, daß wir der Privilegien unseres Hauptes teilhaft und zu seiner göttlichen Würde, Herrlichkeit und Seligkeit aufgenommen werden, muß das dann bei dieser so innigen, wunderbaren Inkorporation nicht noch mehr der Fall sein? „Nichts anderes", sagt der hl. Leo,[278] „erstrebt die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, als daß wir in das übergehen, was wir genießen, und denjenigen, in welchem wir gestorben, begraben worden und auferstanden sind, durchaus im Geiste und Fleische tragen." „Durch die Speise seines Leibes", bemerkt ein anderer ehrwürdiger Schriftsteller,[279] „werden wir ihm einverleibt, und deshalb ist es notwendig, daß wir dorthin, wo Christus ist, erhoben werden." Diese unaussprechliche Einheit des Körpers, die keine Grenzen kennt und alle Begriffe übersteigt, muß notwendig eine ebenso erhabene Güter- und Lebensgemeinschaft des Menschen mit dem Sohne Gottes erzeugen, außer der sie nicht denkbar ist.[280] Wenn irgendwo, so müssen wir hier dadurch, daß der eingeborene Sohn Gottes in uns ist und wir in ihm, der Gegenstand einer übernatürlichen, unendlich fruchtbaren Liebe Gottes werden, die uns in Christus zu Kindern annimmt und in ihren Schoß aufnimmt,[281] dann müssen wir hier mit der Fülle der Gottheit überschüttet und vergöttlicht werden, müssen wir teilnehmen an derselben Herrlichkeit, die der Sohn vom Vater erhalten hat,[282] wie es durch die heiligmachende Gnade und die aus ihr entspringende Glorie wirklich geschieht. Und wenn die Väter als den Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes die Vergöttlichung des Menschen bezeichnen, so gilt das in vollstem Maße von der Eucharistie als der fortgesetzten Inkarnation. So sagt z. B. die Trullanische Synode:[283] „Gott, der geopfert und ausgeteilt wird zum Heile der Seelen und der Leiber, vergöttlicht die ihn Empfangenden" (*θεουργεῖ τοὺς μετέχοντας*). Aehnlich der hl. Cyrill von Jerusalem:[284] „Durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi wirst du Eines Leibes und Eines Blutes mit ihm. So werden wir Christusträger sein, sein Fleisch und Blut in unsere Glieder aufnehmend.

und somit, wie Petrus sagt, der göttlichen Natur teilhaft werden." Die Teilnahme an der göttlichen Natur ist aber zugleich eine Erfüllung des Menschen mit dem Hl. Geiste und die Gemeinschaft desselben. Da der Hl. Geist in ganz besonderer Weise durch die realste Verbindung im Leibe Christi wohnt, so muß er sich auch über diejenigen ergießen, die mit ihm zu Einem Leibe verbunden worden. Daß wir mit dem Hl. Geiste erfüllt werden,[285] daß die Eucharistie den Teilnehmenden zur Gemeinschaft des Hl. Geistes werde,[286] und wir alle untereinander in die Gemeinschaft des Einen Hl. Geistes vereinigt werden,[287] bezeichnen die alten Liturgien als den Zweck und die Wirkung der Eucharistie, und der hl. Johannes von Damaskus hebt es ausdrücklich hervor, daß wir im Genusse der Eucharistie durch die Teilnahme an dem (in der Eucharistie wohnenden) göttlichen Feuer (des Hl. Geistes) durchglüht und vergöttlicht werden sollen.[288]

Unsere *Verschmelzung* mit dem Gottmenschen zu *einem* Leibe, von welcher die heiligen Väter in so starken Ausdrücken reden, ist nur dort denkbar, wo wir auch von seinem göttlichen Geiste, seiner göttlichen Lebenskraft erfüllt, wo wir auch mit seiner Gottheit auf eine wunderbare Weise zu *Einem Geiste verschmolzen* werden sollen. So wahr, so innig, so real müssen wir Ein Geist mit Gott werden, wie Christus in der Eucharistie mit uns als Ein Leib erscheint.

Ein bloß moralisches Verhältnis unserer Seele zu Gott durch Unterwürfigkeit ihres Willens und Gleichförmigkeit der Gesinnung reicht dazu nicht aus. Denn darin sehen wir nur zwei Geister, die sich irgendwie begegnen, aufeinander wirken und in einem gewissen äußern Wechselverhältnis stehen. Die Einheit des Geistes mit Gott, welche in der Eucharistie bewirkt und vorgestellt wird, muß auf einer wahren Durchdringung des menschlichen Geistes durch den göttlichen beruhen; in ihr muß Gott mit seinem innersten Wesen sich in die Seele hineinsenken, mit seinem eigenen Leben sie erfüllen, sich in ihr Innerstes hineinleben; wie ein verzehrendes Feuer muß er sie ergreifen, um sie mit seinem eigenen Lichte, seiner eigenen Wärme zu durchdringen, mit seiner Herrlichkeit zu überkleiden. Nur dann, wenn unser Geist aus Gott und in Gott lebt und in dem ihn umflutenden göttlichen Lichte aufzugehen scheint, ist er so wahrhaft Ein Geist mit Gott, wie er in der Eucharistie Ein Leib wird mit Christus.

Eine so innige, geistige Einheit mit Gott erlangen wir aber nie und nimmer auch durch die vollkommenste, reinste Entwicklung unserer natürlichen Geisteskräfte und durch die Uebereinstimmung unseres natürlichen Lebens mit dem göttlichen Willen: sie ist nur in der übernatürlichen Gnade der Kindschaft enthalten, die uns als Kinder Gottes seiner Natur und seines Lebens teilhaftig macht. Und so schließen wir, daß die Bedeutung der Eucharistie ohne die Beziehung auf dieses Mysterium sich ganz und gar nicht begreifen läßt.

In diesem Mysterium hingegen, als Fundament und Siegel und Krone unserer in der Gnade enthaltenen Einheit mit Gott, erscheint die Eucharistie in ihrem schönsten Glanze. Durch sie wird es wahr, daß der Sohn Gottes in uns sein göttliches Leben nicht nur nachbildet, sondern auch fortsetzt, daß er uns in die innigste Kontinuität mit der göttlichen Quelle desselben bringt, uns den Bestand und die Fortdauer desselben in der erhabensten Weise verbürgt und unsere lebendige Einheit mit Gott mit dem festesten Bande, dem heiligsten Siegel abschließt und besiegelt.

Das Mysterium der Gnade ist jedoch nur eine Nachbildung und Fortsetzung des Mysteriums der Trinität, mit dem es durch die Inkarnation innigst verflochten ist, und so muß uns auch die Eucharistie als Fortsetzung der letztern in die innigste *Beziehung zur Trinität* bringen.

Das ganze Mysterium dieser wunderbaren Beziehungen wird uns später der hl. Cyrillus in seiner Erklärung des erhabenen Gebetes entwickeln, welches Christus für unsere Einheit mit ihm und dem Vater beim letzten Abendmahle an seinen Vater gerichtet hat.[289] Weil diese Erklärung aber etwas lang ist und auch für sich ein abgeschlossenes Ganzes bildet, haben wir sie an das Ende dieses Hauptstückes, gleichsam als Rekapitulation des Ganzen, gesetzt. Hier wollen wir nur die kürzere, aber ebenso tiefe Erklärung der Worte des Heilandes anziehen, die wir bei dem hl. Hilarius von Poitiers[290] in seinen Büchern von der Trinität finden.

Der Heilige will beweisen, daß die Einheit zwischen Vater und Sohn deshalb noch keineswegs eine bloß moralische, eine bloße Willensharmonie sei, weil sie als Vorbild und Wurzel unserer Einheit mit Christus und seinem Vater hingestellt wird. Zu dem Ende bemerkt er,[291] das Wesen und der Grund der Einheit,

welche in den Worten V. 21: „daß alle Eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns seien" ausgesprochen ist, müsse aus den folgenden Versen bestimmt werden. Da sage nun der Heiland zunächst: „Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben, ihnen gegeben, damit sie Eins seien, wie auch wir Eins sind." „Eins sind also", sagt Hilarius, „alle in der Herrlichkeit, weil nicht eine andere, als die empfangene Ehre mitgeteilt wurde, und sie auch aus keinem andern Grunde mitgeteilt wurde, als damit alle Eins wären. Und da alle durch die dem Sohne gegebene und vom Sohne den Gläubigen mitgeteilte Herrlichkeit Eins sind, so frage ich, wie der Sohn eine andere Herrlichkeit als der Vater haben kann, da die Herrlichkeit des Sohnes alle Gläubigen in die Einheit der väterlichen Herrlichkeit aufnimmt? Verwegen mag hier wohl die Sprache der menschlichen Hoffnung sein, aber ungläubig ist sie nicht; denn obgleich es gewagt ist, solches zu hoffen, so ist es doch gottlos, es nicht zu glauben, da einer und derselbe uns der Urheber der Hoffnung und des Glaubens ist..."

„Aber noch", fährt Hilarius fort,[292] „erfasse ich nicht die Art und Weise, wie die mitgeteilte Herrlichkeit alle Eins macht." Auch das habe uns der Heiland deutlich gesagt, indem er fortfahre: „Ich in ihnen und du in ihnen und du in mir, damit sie vollkommen Eins seien." „Diejenigen, welche zwischen Vater und Sohn eine Einheit des Willens einführen, frage ich nun, ob heute Christus in uns sei durch die Wahrheit der Natur, oder durch die Harmonie des Willens? Denn wenn das Wort wahrhaft Fleisch geworden ist und wir wahrhaft das fleischgewordene Wort in der Speise des Herrn (*cibo Dominico*) empfangen, wie sollten wir ihn dann nicht naturhaft in uns bleibend erachten, ihn, der sowohl die Natur unseres Fleisches bei seiner Menschwerdung unzertrennlich in sich aufgenommen, als die Natur seines Fleisches unter dem Sakramente des uns mitzuteilenden Fleisches mit der Natur seiner ewigen Gottheit vermischte? Denn so sind wir alle Eins, weil in Christus der Vater und Christus in uns ist."

Daß die letztere Einheit der natur- oder wesenhaften, substanziellen Einheit der Menschen mit Christus und durch Christus mit dem Vater wesentlich mit der erstern, der Einheit der Herrlichkeit, verflochten ist, führt Hilarius nicht näher aus, weil das

außer seinem Zwecke lag. Aber die Verflechtung ist auch an sich schon zu offenbar, und Hilarius deutet sie immerhin klar genug an, wenn er sagt, daß wir, durch Christus mit dem Vater verbunden, „zur Einheit mit dem Vater vordringen sollen".[293] Wenn diese Einheit keine tote, sondern eine lebendige, fruchtbare sein soll, dann kann es nur die Einheit der Herrlichkeit und des Lebens sein, welche der Sohn Gottes durch seine substanzielle Einheit mit dem Vater besitzt, und die durch eine ähnliche substanzielle Einheit desselben mit uns auf uns fortgepflanzt wird. Und fortgepflanzt wird sie auf doppelte Weise, da, wie Hilarius sehr schön sagt, Christus in uns ist durch sein Fleisch, und wir in ihm, indem mit ihm das, was wir sind, in Gott ist.[294]

Wir sehen, der hl. Hilarius führt bei der Eucharistie eben den Gedanken durch, welchen wir nach seinem Vorgange früher bei der substanzialen Mittlerschaft des Gottmenschen zugrunde gelegt haben. Mit Recht: denn da die Mittlerschaft Christi wesentlich mit seiner Stellung als Haupt zusammenhängt und in ihr gründet, so muß Christus, wie er erst in der Eucharistie vollkommen unser Haupt wird, so auch hier erst vollkommen der Mittler unserer Einheit mit Gott werden. Paschasius Rathbertus hat das treffend ausgesprochen, wenn er zu den Worten des Heilandes: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm" bemerkt:[295] „Wie also Gott der Vater durch die Natur der Gottheit wahrhaft im Sohne ist, so sagt man mit Recht, der Sohn Gottes und Mensch (*Dei Filius homo*) sei durch die Menschheit des Fleisches in uns; und deshalb wird er als Mittler Gottes und der Menschen dargestellt, weil wir durch ihn die Gemeinschaft der Einheit mit Gott haben, indem von ihm gesagt wird, daß er, im Vater bleibend, auch in uns bleibe." Die Eucharistie selbst heißt deshalb auch *communio*, die *Gemeinschaft* per excellentiam, weil sie durch sich selbst das innigste und realste Band ist, welches den Menschen mit Christus, und in Christus einerseits mit der Trinität, andererseits mit allen die Eucharistie genießenden Menschen verbindet.[296]

Am glänzendsten gibt sich aber diese wunderbare Gemeinschaft mit Christus und seinem Vater darin kund, daß sie uns erst in der vollkommensten Weise zu *Kindern Gottes macht*. Nach Analogie der natürlichen Speise fassen wir gewöhnlich, wie

schon früher angedeutet wurde, die Eucharistie bloß als eine der Kinder Gottes würdige und zur Erhaltung und Vermehrung ihres göttlichen Lebens dienende Speise auf. Wenn sie aber in der erklärten Weise uns substanziell Eins macht mit dem eingeborenen Sohne Gottes, dann muß sie die Würde und das Leben der Kinder Gottes nicht bloß erhalten und dem Grade nach vermehren, sondern beide erst recht begründen und ihnen einen wesentlich höhern Glanz verleihen, als sie sonst gehabt haben würden.

Schon durch die Inkarnation sind wir nicht mehr bloße Adoptivkinder Gottes, sondern in den natürlichen, eingeborenen Sohn Gottes durch seine Menschheit als seine Glieder mit aufgenommen, und partizipieren als seine Glieder auf ähnliche Weise, wie seine eigene Menschheit, an seiner persönlichen Stellung zum Vater. Durch die Eucharistie aber werden wir noch weit fester mit ihm verbunden, werden noch vollkommener sein Leib, da er nicht bloß von unserem Fleische das seine angenommen, sondern auch das angenommene uns wieder eingesenkt hat. „Da er in uns ist und wir in ihm, ist das, was wir sind, mit ihm in Gott", hörten wir oben den hl. Hilarius sagen. So stehen wir denn in seinem natürlichen Sohn als dessen Glieder dem ewigen Vater gegenüber, und dieser dehnt seine hypostatische Vaterschaft, nicht bloß durch eine Nachbildung derselben, sondern in sich selbst, wie über die eigene Menschheit Christi, so auch über uns aus. Zur größern Klarheit könnten wir hier wiederum (vergl. oben S. 457) die Analogie der Ehe heranziehen, in welcher namentlich nach der Konsumation eine wirkliche, nicht bloß eine juridische Verwandtschaft und Beziehung zwischen dem Vater des Bräutigams und der Braut eintritt.

Fernerhin können wir zwar schon mit Rücksicht auf das in der heiligmachenden Gnade uns mitgeteilte göttliche Leben sagen, daß wir nicht bloß von Gott adoptiert seien — in der Weise nämlich, wie die Adoption unter Menschen vollzogen wird —, sondern auch einigermaßen aus seinem Schoße gezeugt seien. Aber das tiefste Element der Zeugung, der substanziale Zusammenhang zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten, würde hier fehlen, wenn nicht der Sohn Gottes in seiner Substanz sich mit uns vereinigte und uns in seine Substanz aufnähme. Beides geschieht durch die Inkarnation, welche in der Eucharistie sich fortsetzt. In der Eucharistie empfangen wir nicht nur das Leben von Gott,

sondern empfangen es durch substanziale Vereinigung mit seinem Sohne, indem wir Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleische werden. Ja, wir treten mit ihm in einen festern substanzialen Zusammenhang, als er unter Menschen zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten besteht. Denn hier löst sich die substanziale Einheit mit der Zeugung auf, dort aber kann und soll sie fortwährend erneuert und befestigt werden. Und so leben wir denn auch kraft der Eucharistie nicht bloß *aus* Gott, wie die Kinder aus ihren irdischen Eltern, sondern auch *in* Gott aus seiner Substanz und in seiner Substanz. Die eucharistische Kommunion mit Gott vertritt zugleich die Zeugung und Nahrung der Kinder Gottes.

Läßt sich eine großartigere, stärkere Weiterführung und Ausbreitung der innergöttlichen, trinitarischen Produktionen, namentlich der Zeugung, eine innigere Aufnahme der Kreatur in die Einheit der Dreifaltigkeit denken? Und ist dann nicht die Eucharistie ein notwendiges Glied in der vollen Entwicklung jenes wunderbaren Organismus der christlichen Mysterien, wodurch die der Inkarnation zugrunde liegende Idee fortgeführt und vollendet wird?

Betrachten wir jetzt die Bedeutung, welche der Gottmensch als Haupt des menschlichen Geschlechtes hat, noch nach einer andern Seite, und auch hier werden wir sehen, daß die Eucharistie die Idee der Inkarnation fortführt und vollendet.

Als Haupt des menschlichen Geschlechtes, haben wir gesehen, hat der Gottmensch nicht nur einen realen Einfluß auf die Glieder desselben als Prinzip ihres übernatürlichen Lebens; als Haupt vertritt er auch alle Glieder dieses großen Leibes Gott gegenüber, und wie er selbst in seiner Person sich Gott als ein unendlich vollkommenes und wohlgefälliges Opfer darbringt: so soll er auch mit sich und in sich seinen ganzen mystischen Leib, soll dieser wiederum den Gottmenschen und in ihm sich selbst Gott als ein großes Opfer weihen — so daß das Opfer der einzelnen Menschen, in dem des Gottmenschen eingeschlossen, ebenfalls als ein unendlich kostbares und wohlgefälliges vor Gott erscheint. Wie Christus als Haupt in seinen Gliedern sein göttliches Leben fortlebt, so soll er auch in ihnen *sein göttliches Opfer fortsetzen.*

Wie zur Fortsetzung und Vollendung seines Lebens in seinen

Gliedern, mußte er daher auch zur Fortsetzung und Vollendung seines Opfers reell und substanziell unter seinen Gliedern, im Schoße des Menschengeschlechtes wohnen. In der Mitte seines Leibes mußte er fortwährend reell und substanziell gegenwärtig sein, damit die Menschen ihn immerdar seinem Vater darstellen und opfern können. Dazu waren aber vorab zwei Dinge notwendig: erstens, daß er fortwährend die einmal am Kreuze vollzogene Immolation in sich wieder darstellte — und zweitens, daß er in einer Weise unter uns wohnte, die den Menschen eine reale Vereinigung mit seinem Opfer möglich machte. Beides geschieht in der schönsten und wunderbarsten Weise durch die Eucharistie.

Der Gottmensch erscheint unter uns unter den getrennten Gestalten von Brot und Wein, so daß er unter den Gestalten des Brotes zunächst mit seinem Leibe, unter den Gestalten des Weines zunächst mit dem für uns vergossenen Blute gegenwärtig ist. Er erscheint also in unserer Mitte unter den Symbolen seiner Immolation, als das zur Ehre Gottes geschlachtete Lamm; als solches tritt er vor unsere Augen, als solches tritt er auch vor die Augen seines himmlischen Vaters, und so vergegenwärtigt er Gott und uns sich selbst mit seinem Opfertode, damit wir ihn in unserer Mitte dem himmlischen Vater darbringen.

Durch dieselbe Weise der Gegenwart aber wird es auch möglich, daß wir uns mit ihm als dem wahren Opferlamm in der innigsten Weise vereinigen. Wenn Christus in der Eucharistie nicht reell gegenwärtig oder nicht als Opferlamm gegenwärtig wäre, könnten wir selbst nur moralisch, nur dem Affekte nach uns mit ihm zu einem Opfer vereinigen; ja, wir könnten nicht einmal der Früchte des Opfers durch einen wahren, wirklichen Genuß desselben teilhaft werden. So aber genießen wir nicht nur das Opfer in der realsten, innigsten Weise, um seine Früchte in ihm selbst zu empfangen und die aus ihm entsprungenen Verdienste aus der Quelle zu trinken; weil wir durch diesen Genuß dem Opferlamme einverleibt, ein Ganzes, ein Leib mit ihm werden, werden wir auch mit ihm ein Opfer durch die innigste und realste Einheit, die sich denken läßt.[207] Wir nehmen also auch wahrhaft Anteil an der unendlichen Verherrlichung, welche der Sohn Gottes seinem Vater gibt; auch von uns erhält Gott diese Verherrlichung, weil wir ihm Christus als unser Haupt darbringen

und Christus, in uns wohnend, uns als seine Glieder dem Vater darstellt.

Wiederum erscheint hier die Idee der Inkorporation der Menschen in Christus als der Grundton in der Bedeutung der Eucharistie. Aber diese Inkorporation wird nur dann in ihrer ganzen geheimnisvollen Kraft erfaßt, wenn man ihre Wirkung und ihr Ziel als ein absolut übernatürliches begreift, wenn man sich deutlich bewußt wird, daß, wie das durch sie vermittelte Leben ein absolut übernatürliches ist, so auch die durch sie erstrebte und bewirkte Verherrlichung Gottes etwas unendlich Erhabenes sein muß. Und diese Erhabenheit erkennt man solange nicht vollständig, als man bloß überhaupt an die Verherrlichung denkt, welche die Kreatur von Haus aus Gott leisten kann und soll: auch dann noch nicht, wenn das Opfer Christi, mit dem wir uns vereinigen sollen, *bloß* als ein Sühnopfer für unsere Sünden gedacht wird — denn die Sünde muß schon gehoben sein, ehe wir reell durch die Kommunion an diesem Opfer teilnehmen. Man erkennt sie nur dann, wenn man einsieht, daß die Verherrlichung, die der Mensch Gott darzubringen hat, eine Fortsetzung und Ausbreitung jener unendlichen Verherrlichung ist, die Gott nicht als Schöpfer, sondern als Vater in seinem Schoße von dem ihm wesensgleichen Sohne empfängt. Diese konnte von den Kreaturen nachgebildet werden, wenn sie durch die Gnade zur Teilnahme an der Natur, der Würde und der Liebe des Sohnes Gottes berufen wurden. Aber fortgesetzt und ausgebreitet wird sie nur dann, wenn die begnadigte Kreatur dem Sohne Gottes einverleibt wird; und weil diese Einverleibung zunächst nur in einer vom Sohne Gottes selbst angenommenen Natur, und dann erst mittelbar durch die reale Verbindung des Sohnes Gottes mit andern Kreaturen, stattfinden konnte, deshalb ist eben die eucharistische Gegenwart und Vereinigung des Gottmenschen mit uns einzig und allein die Grundlage und Bedingung des Kultus und der Verherrlichung, die Gott von uns erwartet und verlangt.

Ist es also nicht wahr, was wir zu Anfang sagten, daß die Eucharistie mit der Inkarnation und der Trinität im innigsten Zusammenhange steht, daß diese drei Mysterien sich gegenseitig bedingen und komplettieren, daß das Mysterium der Eucharistie in seiner organischen Verbindung mit diesen andern, höchst übernatürlichen Mysterien ganz natürlich erscheint, und wie es die

Bedeutung dieser beiden beleuchtet, so auch wiederum durch diese beleuchtet wird? Die Bedeutung aller drei Mysterien läuft darauf hinaus, den Menschen der göttlichen Natur teilhaft zu machen und dadurch ihn auf übernatürliche Weise zu beseligen, Gott auf übernatürliche Weise zu verherrlichen. Sie sind die substanzialen Offenbarungen der unendlichen, übernatürlichen, göttlichen Liebe, welche die göttliche Substanz in den Sohn, den Sohn in eine menschliche Natur und die so vergöttlichte menschliche Natur substanziell in das ganze menschliche Geschlecht ergießt, um den Menschen dem Strom göttlicher Herrlichkeit und Seligkeit zuzuführen. Wie aber so die göttliche Liebe in der substanzialsten Weise vom Schoß des Vaters sich ausgießt, so muß die unendliche Verherrlichung desselben in ebenso realer Weise in umgekehrter Ordnung zu ihm zurückkehren. Das menschliche Geschlecht muß sich substanzial mit seinem Haupte vereinigen, sein Haupt muß substanzial Eins sein mit dem ewigen Worte, damit die ganze Schöpfung in wunderbarer Verkettung in den Hymnus einstimme, in welchem das unendliche Wort des Vaters dessen Größe und Herrlichkeit verkündet.

§ 72. Wesen und Bedeutung der Transsubstantiation

Um das Wesen und die Bedeutung des eucharistischen Mysteriums allseitiger zu verstehen, müssen wir auch die einzelnen Momente ins Auge fassen, welche die substanziale Gegenwart Christi in der Eucharistie, sowie die reale Inkorporation seines mystischen Leibes in seinen realen Leib bedingen oder begleiten, und die deshalb eine ebenso große Bedeutung im Organismus der übernatürlichen Ordnung besitzen, wie die substanziale Gegenwart selbst.

Zunächst begegnet uns hier die Transsubstantiation oder der Umstand, daß der Leib Christi nicht mit dem natürlichen Brote als seinem Vehikel verbunden, nicht im Brote, sondern an der Stelle der Brotsubstanz unter den Akzidenzen derselben gegenwärtig wird, und zwar so, daß er nicht so sehr durch seinen Eintritt die Brotsubstanz verdrängt, als vielmehr aus dem Brote gleichsam von neuem hervorgebracht, durch Wandlung des Brotes in ihn gegenwärtig gestellt wird.

Zum allerwenigsten erfordert der Begriff der Transsubstan-

tiation, daß die Substanz des Brotes zu sein aufhöre, und der Leib Christi, an ihre Stelle sukzedierend, die substanzialen Funktionen derselben, wenigstens die aktiven, in bezug auf die Akzidenzen vertrete. Wir glauben auch, daß diese Auffassung des Ueberganges der einen Substanz in die andere dem von der Kirche strenge definierten Begriffe der Transsubstantiation wohl genügen möchte. Aber so aufgefaßt, erschiene die Transsubstantiation doch immer mehr als eine *Vertauschung* (Permutation) der einen Substanz *mit* der andern, oder als eine *Substitution* der einen *für* die andere, denn als eine *Wandlung* der einen *in* die andere. Die Gegenwart des Leibes Christi würde bewirkt in Form einer *Adduktion*, einer Herbeiführung desselben vom Himmel auf den Altar (freilich ohne daß er aus dem Himmel entfernt würde), nicht in Form einer Hervorbringung, resp. Reproduktion desselben aus dem Brote; die Vergegenwärtigung desselben wäre folglich nicht so sehr der Terminus, worauf der Akt der Transsubstantiation hinausläuft, das Resultat derselben, als vielmehr der Ausgangspunkt oder wenigstens ein wirkender Faktor in dem Prozesse selbst, indem sie gedacht werden müßte als die Brotsubstanz ausschließend und verdrängend, oder an die Stelle derselben tretend, um die durch ihre Aufhebung entstandene Lücke auszufüllen. Das alles läßt sich aber nur mühsam mit dem Sprachgebrauche der Kirche, der Liturgien und der heiligen Väter reimen.

Die begriffliche Klarheit hat diese Auffassung allerdings für sich; denn an eine Produktion des Leibes Christi aus dem Brote im Sinne der natürlichen Wandlung, so daß der Stoff des Brotes in den Leib Christi mit hinüberginge, oder der Leib Christi erst durch die Umbildung desselben zustande käme, ist hier offenbar nicht zu denken. Das Brot hört schlechterdings nach Form und Materie auf zu existieren, und der Leib Christi existierte, ganz wie er ist, schon vor der Konsekration, ohne durch die Wandlung des Brotes in ihn einen Zuwachs zu erhalten oder gar ein neuer Leib zu werden.

Aber obgleich diese übernatürliche Umwandlung durch die beiden angeführten Momente sich wesentlich von der natürlichen unterscheidet, so muß doch der ideale Gehalt der letztern auch bei der erstern festgehalten, und dadurch eine tiefere und lebendigere Auffassung derselben erzielt werden.

Nach dem kirchlichen Sprachgebrauche, den uns besonders der hl. Gregor von Nyssa[298] am tiefsten ergründet zu haben scheint, ist die eucharistische Wandlung des Brotes in den Leib Christi nach Analogie derjenigen zu fassen, durch welche das Brot, welches Christus in seinem irdischen Leben genoß, in seinen Leib verwandelt wurde. Wie letztere durch die natürliche, körperliche Wärme und Lebenskraft geschah, so geschieht erstere durch die übernatürliche, geistige Glut und Lebenskraft des göttlichen Geistes Christi, des „*calor Verbi*",[299] der ihm auch die erste Existenz seines Leibes im Schoße der Jungfrau zubereitete. Wie durch die Aufnahme des natürlichen Brotes der menschliche Körper gleichsam seine zweite Substanz, eine Erweiterung seines frühern Daseins erhält: so empfängt hier der Leib Christi ebenfalls eine Erweiterung seines Daseins, nicht zwar in der Form stofflichen Zuwachses, sondern einer Reproduktion seiner ersten Substanz,[300] sofern nämlich sein eucharistisches Dasein einen ebenso mächtigen Akt erfordert, wie derjenige ist, durch welchen ihm sein Dasein im Himmel erhalten wird. Aus demselben Grunde muß die Brotsubstanz, da sie nicht mit ihrem stofflichen Gehalte den Leib Christi vergrößern soll, nicht bloß für ihren Stoff eine andere Form erhalten, sondern gleichmäßig mit ihrem Stoffe, wie mit ihrer Form, von dem Feuer des Heiligen Geistes verzehrt werden, so daß nur der Leib Christi mit seinem ganzen Wesen unter den Gestalten des Brotes existiert.[301]

Vielleicht liegt der Unterschied zwischen der zuerst angeführten Auffassung der Transsubstantiation und der letztern mehr in der Darstellung, als in der Sache selber; aber jedenfalls stellt letztere die Sache natürlicher, lebendiger und sinniger dar und wirft namentlich das hellste Licht auf die *Bedeutung* dieser wunderbaren Aktion, welche wir hier zunächst ins Auge zu fassen haben.

Wenn der Leib Christi nur *i m* Brote gegenwärtig wäre, nicht an die Stelle der Brotsubstanz träte, so würde durch den Empfang der Eucharistie weder Christus uns, noch wir Christus inkorporiert; man müßte denn annehmen, die Brotsubstanz sei hypostatisch mit dem Leibe Christi verbunden, obgleich wir auch dann nicht eigentlich mit dem lebendigen Leibe Christi Ein Leib werden würden. Letzteres werden wir nur dann, wenn die Substanz des Brotes, die ihrer Natur nach dazu angetan ist, in

unsern Leib überzugehen, in den Leib Christi übergegangen ist, wenn Christus, in ihre Stelle eingetreten, sich so innig mit uns vereinigt, als wenn er das Brot selbst wäre.

Nicht bloß zur sinnenfälligen Kundgebung seiner Gegenwart hat Christus die reale Vereinigung seines nur in geistiger Form mit uns zu verbindenden Leibes an das geweihte Brot und den Genuß desselben geknüpft; noch mehr hat er das getan, um auf diese Weise erst eine Vereinigung zu bewerkstelligen, die nicht bloß eine Gegenwart oder eine Berührung seines Leibes mit dem unserigen, sondern eine organische Verknüpfung beider Leiber wäre. Damit unsere Leiber in seinen Leib aufgenommen und Ein Leib mit demselben werden durch *Vereinigung*, macht er das, was naturgemäß Ein Leib mit uns werden kann und soll, zu seinem Leibe durch *Umwandlung*; um unsere Leiber mit seinem Leibe durch die Glut des Hl. Geistes *zusammenzuschmelzen, schmilzt* er durch dieselbe Glut die Nahrung unseres Leibes in seinen Leib *um*. Virtuell werden wir bereits durch die Verwandlung des Brotes in den Leib Christi in denselben aufgenommen, da das Brot die Leiber, deren Nahrung es ist, und die es in ihre Substanz aufnehmen sollen, repräsentiert; im Brote als einem Lebenselemente unseres Leibes wird gleichsam unser Leib selbst in den Leib Christi verwandelt.

Wie Christus, um überhaupt Glied und Haupt unseres Geschlechtes zu werden, nicht bloß eine uns ähnliche menschliche Natur annehmen, sondern diese Natur eben aus dem Schoße des Geschlechtes empfangen mußte: so will er auch hier, bei der Vollendung des organischen Bandes, das uns an ihn fesseln soll, nicht bloß mit der Substanz seines Leibes uns nahetreten, sondern sich in uns, oder vielmehr uns in sich hineinpflanzen, uns in sich selbst Wurzel schlagen lassen, wie er bei der Inkarnation in unserm Geschlechte Wurzel geschlagen; und das tut er gerade dadurch, daß er die Nahrung unseres Leibes in seinen Leib wandelt, um in ihr und durch sie unsern Leib selbst als einen Rebzweig in sich als den Weinstock aufzunehmen.

Demnach ist die Transsubstantiation ebenso — wenn nicht noch mehr — eine wesentliche Bedingung zur vollständigen Durchführung der erhabenen Idee unserer Inkorporation in Christus, wie die substanziale Gegenwart seines Leibes überhaupt. Wie sie das Vorhandensein dieser Idee in der göttlichen Oeko-

nomie bestätigt, so wird sie selbst durch diese Idee beleuchtet, erklärt und gerechtfertigt.

Dasselbe Verhältnis stellt sich heraus, wenn wir die Transsubstantiation betrachten in bezug auf die Doppelbedeutung der Inkorporation selbst. Diese Bedeutung ist, wie schon öfter erwähnt, eine doppelte: erstens die Kommunikation des Lebens und der Glorie des Hauptes an die Glieder, und die Vereinigung der Glieder mit dem Haupte zu einem Gott unendlich wohlgefälligen Opfer. In beiden Beziehungen bewirkt und präformiert die *Transsubstantiation* des Brotes in den wahren Leib Christi eine übernatürliche und überaus wunderbare *Transformation* des mystischen Leibes Christi durch Verähnlichung desselben mit seinem Haupte, eine Transformation, welche, wie sie einerseits der glänzendste Reflex, die herrlichste Offenbarung und Entfaltung jenes ersten Wunders ist, so auch allein das Dasein desselben rechtfertigen kann.

Beginnen wir mit der zuerst genannten *Beziehung der Transsubstantiation auf die Kommunikation des Lebens und der Glorie des Hauptes an seine Glieder.*

Möhler[302] macht die tiefsinnige Bemerkung, daß alle diejenigen, welche in dem Menschen, für welchen die Eucharistie bestimmt ist, durch dieselbe keine tiefe und gründliche Umwandlung hervorbringen lassen, auch die Bedeutung dieser wunderbaren Wirkung Gottes nicht würdigen können und deshalb sie als etwas ganz Unbegreifliches fallen lassen müssen. Er bemerkt dieses zunächst gegen die Reformatoren, welche, bei ihrer Meinung von der durch die Sünde eingetretenen radikalen, wesentlich unverbesserlichen Bösartigkeit und Verderbnis der menschlichen Natur, der Erlösungsgnade selbst und damit auch den sie vermittelnden Sakramenten keine tief eingreifende und die Natur von Grund aus erneuernde Wirkung zuschreiben konnten. Seine Behauptung läßt sich nun aber mit vollem Rechte auch auf diejenigen ausdehnen, welche die Natur zwar nicht von Grund aus böse und verderbt sein lassen, aber eben deshalb der Erlösungsgnade nicht so sehr eine die Natur absolut erhebende und verklärende, als vielmehr nur eine reinigende, heilende und unterstützende Kraft zuschreiben.

Wo die Natur bloß aus ihrer Schwäche und Zerrüttung befreit werden soll, ist, wie früher gezeigt worden, ebensowenig, wie

die wahre Erhebung der menschlichen Natur Christi zur reellen Einheit mit einer göttlichen Person, so auch die reelle Verwandlung der Substanz unserer natürlichen Nahrung in die des lebendigmachenden Fleisches des Gottmenschen notwendig, ja nicht einmal vernünftigerweise denkbar. Noch viel weniger ist dieses der Fall, wenn man mit einigen neuern Theologen die Wirkungen der Eucharistie auf die sogenannte Naturseite des Menschen, das sinnliche, animalische Leben, beschränkt. Jene wunderbare Verwandlung des Brotes in den Leib Christi kann nur einer andern, ebenfalls absolut übernatürlichen und geheimnisvollen entsprechen, welche im Innern des Menschen vorgeht. Nur die absolut übernatürliche Erhebung der menschlichen Natur zur Teilnahme an der göttlichen, wie wir sie im Verlaufe unserer Entwicklung erklärt und behauptet haben, steht mit der Erhebung der Menschheit Christi zur hypostatischen Einheit mit dem göttlichen Worte in Proportion als mit ihrem Ideale und ihrer vermittelnden Ursache, und nur die durch jene Erhebung entstehende erhabene und geheimnisvolle Verklärung unserer Natur steht mit der Verwandlung des Brotes in den Leib Christi in Proportion als mit ihrem Vorbilde und ihrer vermittelnden Ursache.

Die Umwandlung unserer geistigen Substanz ist zwar keine solche, daß diese selbst ihr wesenhaftes Sein verlöre; es ist keine Vernichtung, sondern eine Verklärung derselben, eine Transformation derselben von Klarheit zu Klarheit,[303] indem derselbe Hl. Geist uns aus irdischen Menschen zu himmlischen und vergöttlichten Menschen macht, der auf dem Altare das irdische Brot in himmlisches Brot verwandelt. Wie dieser Hl. Geist durch sein göttliches Feuer auf der Grundlage der Transsubstantiation uns nicht bloß moralisch, sondern *naturaliter*, wie die heiligen Väter sich ausdrücken, mit Christus zu Einem Leibe zusammenschmelzt: so wirkt er in unserm Innern auf derselben Grundlage keine bloße moralische Umstimmung oder ein neues juridisches Verhältnis zu Gott, sondern eine durchaus reale physische Verähnlichung und Vereinigung derselben mit Gott. Unsere Seele nimmt durch die Gnade eine höhere Natur an, indem sie, ihrer Beschaffenheit, ihren Kräften und ihrer Tätigkeit nach in das Bild der göttlichen Natur umgestaltet, zu einem unendlich höhern Leben emporgehoben und nach der Lehre der Väter in einem gewissen wahren und hohen Sinne vergöttlicht wird. Daher ist

diese Verwandlung wahrhaft wunderbar und eines der größten und geheimnisvollsten Werke Gottes, wie die Theologen von der Rechtfertigung zu lehren pflegen. Sie findet also auch ein entsprechendes Ideal in jener Verwandlung, durch welche die Substanz des Brotes mit Vernichtung ihres eigenen Wesens in die unendlich höhere und vollkommenere Substanz des Leibes Christi übergeht. Hier sollen wir sehen, wie mächtig, wie tief und unumschränkt die göttliche Liebe in den Kreis ihrer Geschöpfe eingreift, um sie aus ihrer Niedrigkeit zu erheben und sie ganz in ihrem innersten Wesen durch ihr göttliches Feuer gleichsam zu verzehren. Denn die ganze geschaffene Natur, die geistige wie die materielle, seufzt, wie der Apostel sagt, nach ihrer Erlösung und Verklärung, und die begnadigten, von Gott als Kinder angenommenen Menschen namentlich sollen mit Seele und Leib, von göttlichem Feuer durchdrungen, wie ein Tropfen Wasser in einem Strome Weines ganz in Gott aufgenommen, all ihre natürliche Schwäche und Niedrigkeit soll, nach den Worten desselben Apostels, absorbiert werden, auf daß Gott alles in allem sei.

Wie folglich der Mensch nach Leib und Seele nicht zu einem natürlichen, sondern zu einem übernatürlich göttlichen Leben genährt werden soll, so muß auch das Brot, welches ihn zum ewigen Leben zu nähren hat, nicht zwar dem äußern Scheine, sondern eben der Substanz nach ein himmlisches sein; es kann kein anderes sein, als der wahre Leib des lebendigmachenden Sohnes Gottes, welcher, wie er selbst es sagt und die heiligen Väter unzählige Male es verkünden, für das ganze Geschlecht der Same der Unsterblichkeit, der *incorruptio*, des ewigen, übernatürlichen Lebens ist. Wir sagen: der Substanz nach; denn dem Scheine und dem äußern Ansehen nach muß dieses himmlische Brot dem irdischen und natürlichen gleich bleiben, wie auch die übernatürliche Umwandlung des Menschen in dieser Zeit zwar eine wahre und gründliche, aber zunächst doch eine bloß innerliche und verborgene ist. Sie affiziert ja zunächst nur die Seele in ihrem geistigen Teile, nicht den Körper und das sinnliche Leben; „wir sind schon wirklich Kinder Gottes", wir sind innerlich, „dem innern Menschen nach", in Gott umgestaltet; aber „noch ist nicht erschienen, was wir sein werden", und deshalb sind wir dem äußern Menschen nach wie andere natürliche Menschen. Wie „unser Leben", nach dem Ausdrucke des Apostels, „mit

Christus" noch „in Gott verborgen ist", so muß auch das Brot unseres Lebens noch unter natürlicher Hülle verborgen bleiben. Diese Hülle wird verschwinden, wann auch die Hülle unserer Schwachheit und Gebrechlichkeit verschwindet; wann Christus nicht mehr bloß das übernatürliche Leben in der Schwäche unserer Natur säen und entwickeln will, sondern sein göttliches Leben in ganzer Fülle über uns ausgießt, unsern Leib dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichförmig macht und unsere Seele unmittelbar zur Anschauung des göttlichen Wesens führt, welches nicht nur das Organ, sondern die Quelle und die wahre Speise des ewigen Lebens ist.[304]

Aber auch *in Beziehung auf das eucharistische Opfer* ist das Mysterium der Transsubstantiation von der größten Bedeutung.

Das Opfer im vollsten Sinne des Wortes involviert nach der gewöhnlichen Lehre die Zerstörung des Schlachtopfers. Diese Idee hat einige Theologen verleitet, bei der Eucharistie den Opfercharakter darin zu suchen, daß die Substanz des Brotes und Weines in der Transsubstantiation vernichtet wird. Eine offenbare Täuschung; denn nicht das Brot ist es, was wir in der Eucharistie opfern, sondern Christus oder sein Leib, in den das Brot verwandelt wird. Das Brot wird nur insofern geopfert, als es in das Opferlamm verwandelt wird; ist ja auch seine Vernichtung keine bloße Vernichtung, die in sich selbst verläuft und abschließt, sondern eine Vernichtung, um für ein Höheres Platz zu machen, die also ganz in dem Prozesse der Verwandlung aufgeht und nur in ihm ihre Bedeutung hat.

Und diese Bedeutung besteht zunächst darin, daß der Leib und das Blut Christi, welche nicht mehr in eigener, sondern in fremder Gestalt Gott dargebracht werden sollen, nicht wahrhaft und real unter diesen Gestalten sich darstellen würden, wenn diese fortführen, ihrer homogenen Substanz zu inhärieren, und nicht von der Substanz des Leibes und Blutes Christi getragen würden. Schon wegen seiner Impanationslehre mußte daher Luther in der Eucharistie auch den Opfercharakter leugnen.

Jene Bedeutung besteht ferner darin, daß die übernatürliche Verwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Opferblut Christi erst recht unsere übernatürliche Vereinigung mit dem Opfer des Gottmenschen bewirkt und vorbildet.

Sie bewirkt dieselbe: denn wenn das in der Eucharistie von

unsGott dargebrachte Opfer das bleibt, was es war, und nicht wahrhaft und wesentlich zum Opfer Christi wird, dann vereinigen wir uns auch nicht durch den Genuß der Gestalten in realer und unmittelbarer Weise mit dem Opferleibe Christi; wir werden also dadurch auch nicht Ein Opferleib mit Christus. Sie vorbildet dieselbe: denn wie das Brot real in den Opferleib Christi übergeht, so sollen auch wir nicht zwar durch substanzielle Verwandlung, aber doch durch substanzielle Vereinigung mit Christus sein Opferleben und seinen Opfertod in uns nachbilden. Wie das Feuer des Hl. Geistes die Brotsubstanz verzehrt und sie substanziell in das höchste und heiligste Brandopfer umwandelt, so soll die von diesem mit uns vereinigten Opfer ausströmende Glut auch uns ergreifen und verzehren, uns zu einem lebendigen Brandopfer machen, das, in übernatürlicher göttlicher Liebe zerfließend, ganz in Gott aufgeht und, von der Lieblichkeit des Lammes Gottes durchwürzt, einen himmlischen Wohlgeruch zu Gott emporsendet. Und wie das Brot durch Vernichtung seiner selbst eben etwas Höheres wird, als es gewesen, so sollen auch wir, in Christus und durch Christus uns absterbend der Natur nach, durch dieselbe Gnade, in der wir unsere Natur verleugnen und ertöten, zu einem unendlich höhern Leben erstehen.

Wir glauben übrigens die Bedeutung der Transsubstantiation für das Opfer noch tiefer auffassen zu können, so nämlich, daß dieselbe formell die beim eucharistischen Opfer notwendige Opferhandlung konstituiert.

Nach der gewöhnlichen Meinung gehört sie bloß mit Rücksicht auf ihren Terminus zur eucharistischen Opferhandlung, insofern nämlich, als durch sie Christus als das wahre Opferlamm *im* Schoße der Kirche vergegenwärtigt und unter den sichtbaren Symbolen der einst an ihm vollzogenen Immolation dargestellt wird. Diese beiden Momente sind in der Tat wesentlich und durchaus berechtigt, weil erstens nicht das Brot, sondern Christus das eigentlich zu Opfernde ist, und andererseits Christus nicht reell von neuem immoliert werden, sondern sein einmaliges blutiges Opfer unblutig durch symbolische Repräsentation desselben dargestellt werden soll. Das letztere Moment namentlich setzt auch die Transsubstantiation ausdrücklich voraus; aber darum besteht doch noch nicht der eucharistische Opferakt *formell* in der Transsubstantiation, was wir behaupten.

Diese unsere Ansicht, so neu sie erscheinen mag, ist im Grunde weder neu, noch bedarf sie einer künstlichen Deduktion. *Erstens* wird ja schon die Wandlung bei dem hl. Meßopfer in der Kirchensprache die Konsekration, sowie die „*actio*" schlechthin (die *actio sacrificalis*) genannt, und zwar nicht bloß insofern sie das Heilige gegenwärtig macht, sondern insofern sie eben das Brot und den Wein durch die Umwandlung Gott weiht, Gott zum wohlgefälligen Opfer macht, und die von der Kirche dargebrachte Gabe durch den Engel der Heiligkeit, den Hl. Geist, vermittelst ihrer Umwandlung zum himmlischen Altare emporträgt.[305] Jede Opferhandlung ist ja im Grunde nur eine Konsekration, eine Weihe und Uebergabe eines Geschenkes an Gott, namentlich da, wo die Gabe selbst ganz verzehrt wird und in Gott aufgeht; um so mehr ist diese Konsekration eine Opferung, da sie eben durch die Absorption der Gabe den lieblichsten Wohlgeruch erzeugt, da sie die erste Gabe in eine andere verwandelt, welche nicht erst zu Gott aufzusteigen braucht, sondern vor den Augen Gottes in seinem eigenen Schoße dasteht.

Zweitens: Wenn die eucharistische Opferhandlung formell bloß in der Vergegenwärtigung des Opferleibes Christi bestände, dann könnten immerhin die Früchte des Opfers Christi der Kirche zugewandt werden, könnte auch die Kirche sich selbst diesem Opfer anschließen; aber das Opfer erschiene dann nicht als *aus* ihrem Schoße genommen, und die Kirche würde sich nicht *in* der objektiven Opferhandlung, sondern bloß *mit* derselben Gott darbringen. Nur dann erscheint das Opfer Christi als aus dem Schoße der Kirche zu Gott aufsteigend, wenn sein Opferleib nicht bloß in die Kirche eingeführt, sondern durch die Umwandlung des von der Kirche dargebotenen Brotes aus ihren Gaben genommen wird; und nur dann bringt die Kirche sich selbst *in* dem Leibe Christi Gott dar, wenn sie das Brot, welches als das edelste Aliment ihrer Glieder die Leiber derselben repräsentiert, in den Leib Christi wandelt und durch diese Konsekration des Brotes ihre Glieder Gott hingibt und konsekriert. Nicht das Brot, sondern der Leib Christi ist die eigentliche Opfergabe der Kirche, wie Christi selbst. Aber dieser Leib wird erst dadurch eigentlich Opfer *der Kirche*, daß die Kirche ihn aus sich selbst durch die Wandlung des Brotes in ihn Gott entgegenbringt und durch dieselbe Wandlung die Hingabe ihrer selbst an Gott ver-

pfändet und darstellt. Und wenn diese Opfergabe nicht bloß einfach Gott offeriert und mit Beziehung auf eine bereits geschehene Opferhandlung dargestellt, sondern durch eine neue, wirkliche Opferhandlung offeriert werden soll, so muß als solche die Wandlung einer andern Gabe in diese herbeigezogen werden.

Ebensowenig als in der Vernichtung des Brotes allein, darf man also auch in der Vergegenwärtigung des Leibes Christi allein das Wesen der eucharistischen Opferhandlung suchen; man findet ihn nur in der *Verwandlung* nach ihrer Totalität, in der gleichzeitigen Rücksicht auf den *terminus a quo* und *ad quem*, oder in der realen Konsekration des Brotes durch seinen Uebergang in den heiligsten Leib Christi.

Drittens wird diese Idee dadurch bekräftigt, daß wir nur von ihr aus beim eucharistischen Opfer eine reale Opferhandlung, eine reale *Immutation* der dargebrachten Gabe gewinnen, wodurch dieselbe vom Menschen an Gott übergeht.

Obgleich in ihrer Grundidee, der Uebergabe der Sache an Gott, sich gleichbleibend, so erfüllt die Immutation der Opfergabe oder die reale Opferhandlung jene Idee je nach der besondern Art und Bestimmung des Opfers selbst auf verschiedene Weise, und man darf daher nicht diejenige Form, in welcher sie bei einem Opfer vorkommt, sogleich auch auf alle andern übertragen wollen.

So hat die Immutation hier zwei Eigentümlichkeiten, die sie von der bei andern Opferhandlungen vorkommenden Immutation bedeutend unterscheiden. Erstens wird die dargebrachte Gabe nicht dadurch immutiert, daß etwas an ihr selbst vorgenommen wird, sondern dadurch, daß sie mit ihrem ganzen Wesen in einer andern aufgeht, und in dieser an Gott übergeht und von ihm aufgenommen wird. Der Wert der Opferhandlung hängt daher auch nicht von dem Werte der immutierten Gabe, sondern von dem Werte derjenigen ab, in welche jene kommutiert wird. Diese zweite Opfergabe aber, von welcher der Wert der Handlung abhängt, soll durch den Opferakt gar nicht immutiert werden, da es sich nicht darum handelt, Christus selbst von neuem Gott zu eigen zu geben, sondern die Vereinigung der Kirche mit seiner bereits an Gott übergegangenen Opfergabe darzustellen und zu vollziehen. Zweitens ist hier die Immutation selbst unsichtbar, weil sie in dem innersten, verborgensten Grunde der

dargebrachten Gabe vor sich geht. Aber die Aktion, wodurch sie vollzogen wird, die Konsekrationsworte, welche das Vorsichgehende nicht bloß anzeigen, sondern auch bewirken, sind sinnlich wahrnehmbar, und das genügt, um in der Opferhandlung, namentlich einer solchen, die in ihrem eigentlichen Wesen eben eine durchaus mystische sein soll, eine reale und zugleich eine sichtbare Immutation erblicken zu lassen.

Da die Opferhandlung hier in einer Immutation liegt, wodurch das Niedere in ein Höheres übergeht, so hat sie in ihrem Wesen mehr Analogie mit der Vollziehung der hypostatischen Union und der Auferstehung des Leibes Christi, als mit der Immolation desselben am Kreuze. Wie das aus dem Schoße Mariens genommene Fleisch durch die hypostatische Union zum Fleische des Lammes Gottes konsekriert, und das im Grabe leblos ruhende Fleisch Christi durch die Auferstehung zum lebendigen Tempel des Hl. Geistes konsekriert wurde, so geht hier das die Naturseite des mystischen Leibes Christi repräsentierende Brot in den geheiligten und verklärten Leib Christi über, indem der Hl. Geist unter der Hülle der sakramentalen Gestalten die Wunder erneuert, welche er dereinst im Schoße Mariens und im Dunkel des Grabes vollzogen. Soll doch auch die Kirche durch die Vollziehung dieser irdischen Opferhandlung zunächst in Verbindung treten mit dem himmlischen Opfer Christi, welches er in dem seiner hypostatischen Würde gemäß verklärten Leibe darbringt. Erst dadurch, daß in dem himmlischen Brandopfer selbst die am Kreuze geschehene Immolation in ewiger Erinnerung Gott dargestellt und dargebracht, und diese Erinnerung an die Trennung des Blutes vom Leibe in der Eucharistie durch die Verschiedenheit der eucharistischen Gestalten für uns sichtbar dargestellt wird, prägt der eucharistische Opferakt auch die am Kreuz geschehene Immolation in sich aus und vergegenwärtigt dieselbe in ihrer Form und in ihrer Kraft.

Der eucharistische Opferakt wird eben nach der Auffassung der alten Liturgien vollzogen durch das Feuer des Hl. Geistes, welches auf das die Menschheit repräsentierende Brot, von der Kirche herabgerufen, niederfällt, um aus ihm den Leib und das Blut des wahren Opferlammes zu bilden,[306] wie er einst aus dem Schoße der Jungfrau das Opferlamm gebildet, um es nachher am Kreuze und in der Auferstehung zum vollendeten Brandopfer dar-

zubringen. Denn wie Christus vom Hl. Geiste empfangen wurde, so hat er sich auch am Kreuze im Hl. Geiste unbefleckt Gott dargebracht und ist durch die Kraft desselben Hl. Geistes wieder auferstanden zum unauflöslichen Leben, in welchem er den Wert seines Opfertodes ewig darstellt und bewahrt. Damit nun dieses so im Hl. Geiste vollzogene Opfer der Kirche und die Kirche ihm einverleibt werde, wird durch die Kraft desselben Hl. Geistes, durch eine Erneuerung und Fortsetzung des Mysteriums der Inkarnation das Brot und der Wein in das Fleisch und Blut des bereits immolierten und als ewiges, vollendetes Brandopfer existierenden Lammes verwandelt, Christus somit als der durch seinen Tod und seine Auferstehung bereits Hindurchgegangene aus dem Schoße der Kirche als ihr Opfer Gott dargebracht.

Das scheint uns die tiefste und allseitigste Auffassung des eucharistischen Opfers zu sein. Die Form der Opferhandlung ist hier einfach die des Brandopfers, aber mit der Spezifikation, daß das geistige Feuer die eigentliche Opfergabe durch eine und dieselbe Aktion hervorbringt und im verklärten Zustande Gott darstellt, daß ferner keine neue Schlachtung des Opferlammes vorgenommen, sondern das Opferlamm unter Vergegenwärtigung der geschehenen Immolation Gott dargebracht wird. Es ist ein Brandopfer der edelsten und erhabensten Art, in welchem das aus dem Herzen Gottes selbst ausströmende Feuer die Opfergabe verzehrt und die in derselben repräsentierte Kirche mit dem ewigen Brandopfer des Lammes verschmelzt.[307]

Die symbolische Darstellung der Opferhandlung durch die sakramentalen Spezies kommt daher auch nicht *bloß* durch die in der Verschiedenheit der Gestalten gegebene Vorstellung der Trennung des Blutes vom Leibe in Betracht. Ebenso wesentlich ist die Darstellung der Vereinigung der Kirche mit dem Opfer Christi und des Ueberganges ihres Opfers in das seine, welche nach den heiligen Vätern in der durch sinnliches Feuer resp. die Gärung erfolgenden Zusammenschmelzung der Weizen- resp. der Traubenkörner zu einem Ganzen und in ihrer Umschmelzung in ein höheres Wesen gegeben ist.[308] Es ist klar, daß in dieser Beziehung nicht bloß die äußern Spezies, sondern auch die ihnen homogenen Elemente in die Symbolik der Opferhandlung verflochten werden.

§ 73. Bedeutung und Motivierung der mystischen Existenzweise des Leibes Christi in der Eucharistie

Nach der Transsubstantiation, durch welche der Leib Christi unter den eucharistischen Gestalten gegenwärtig wird, haben wir die Bedeutung der wunderbaren Existenzweise des Leibes Christi in der Eucharistie in Betracht zu ziehen. Sie ist, wie wir gesehen, eine zwei- oder dreifache: eine geistige, eine göttliche und eine sakramentale, oder besser gesagt, eine göttlich-geistige und göttlich-sakramentale.

Was bedeutet die göttlich-geistige Existenzweise des Leibes und Blutes Christi? Wir haben gesehen, daß Christus in der Eucharistie auftreten soll als das übernatürliche Haupt der Menschheit, durch welches dieselbe vergöttlicht und zu einem großen Opfer zur Ehre Gottes vereinigt werden soll. Als übernatürliches Haupt soll Christus zunächst Prinzip einer überaus realen *Einheit* für seine Glieder sein. Er muß also reell und substanziell in allen sein, ohne von sich selbst getrennt zu werden, und muß demnach auf eine Weise existieren, daß er, wie die Seele in alle Teile des Körpers, nicht nur der Kraft, sondern auch der Substanz nach ungeteilt in alle Glieder seines mystischen Leibes eintreten kann. Und wie er zu diesem Ende in vielen verschiedenen Hostien ganz und unteilbar vorhanden ist, so kann er natürlich auch nicht in jeder einzelnen den Schranken des Raumes und der Ausdehnung unterworfen sein, um so weniger, da er eben in jedem einzelnen, mit welchem er sich in der Hostie vereinigt, Prinzip der Einheit sein und folglich dessen ganzes Wesen durchdringen und umspannen soll. Wie im natürlichen Körper die einzelnen Teile für sich und untereinander nur durch ein höheres geistiges Prinzip zusammengehalten werden, so muß auch der Leib Christi, um uns als Organ der Gottheit mit sich selbst und untereinander zu übernatürlicher Einheit zusammenzuführen, durch dieselbe Kraft der Gottheit, durch die er uns an sich fesselt, eine übernatürliche geistige Einheit besitzen, und zwar eine solche, die mit der größten Unteilbarkeit die größte Ausdehnung der Gegenwart verbindet. Und dennoch muß er zugleich seine leibliche, körperliche Substanz bewahren, weil er alle Menschen zu Einem Leibe, nicht formell zu Einem Geiste vereinigen soll. Zu Einem Geiste vereinigt uns der in uns wohnende Geist

Gottes, der auch der Geist Christi ist; weil aber der Geist Christi nur in seinem Leibe weht, deshalb müssen wir eben mit diesem Leibe Eins werden, um in demselben die in ihm lebende und wirkende Kraft zu empfangen.

Diese Kraft nun, was soll sie in uns wirken? Sie soll unser ganzes Wesen vergeistigen und vergöttlichen, sie soll uns umwandeln und verklären. Der Leib Christi soll für uns eine *geistige Nahrung* sein, und deshalb muß er wiederum auf eine geistige Weise in der Eucharistie existieren. Was heißt das: der Leib Christi soll uns eine geistige Nahrung sein? Wird dadurch sein materielles Wesen oder seine substanzielle Gegenwart ausgeschlossen, wie der Protestantismus und Rationalismus meint? Nicht im entferntesten. Es heißt, daß er eine Nahrung ist nicht bloß für unser leibliches, sondern vorzüglich für unser geistiges Leben; es heißt ferner, daß er, indem er uns belebt, sich nicht so zu uns verhält, wie die bloß materielle Speise, welche nur Lebensmaterial darbietet und deshalb in den Genießenden verwandelt wird, sondern wie die Seele, die den Körper, in den sie eintritt, durchdringt und belebt, nicht in ihm aufgehend, sondern ihn beherrschend: wie das Licht unser Auge nährt, indem es demselben die Bilder der Gegenstände, von denen es ausgestrahlt wird, eindrückt; wie das Feuer vom Eisen aufgenommen wird, nicht um in demselben aufzugehen, sondern um es in sich zu verwandeln und ihm seine Eigenschaften mitzuteilen. Der Leib Christi, ja die ganze Menschheit Christi ist nun nicht eigentlich die Seele unseres übernatürlichen Lebens, noch auch das Licht und das Feuer, wodurch wir verklärt und in das übernatürliche Bild Gottes umgestaltet werden. Wegen der hypostatischen Union mit dem Sohne Gottes *wohnt in ihm* die belebende, vergeistigende, vergöttlichende Kraft der Gottheit; aber als Organ der Gottheit ist auch er belebend, vergeistigend, vergöttlichend;[309] er ist Träger der göttlichen Lebenskraft, des göttlichen Lichtes und göttlichen Feuers, und gerade als solcher soll er uns in der Eucharistie nähren. Darum ist er jedoch nicht weniger wahrhaft und substanziell unsere Nahrung, als die natürliche Speise, sondern noch unendlich mehr, indem er uns nicht weniger nahetritt, als diese, aber auf eine unendlich höhere Weise uns belebt und erquickt.

Nährt uns aber nun der Leib Christi auf geistige Weise, in-

dem er direkt unsern Geist, nicht bloß unsern Leib, durch Verwandlung in sich selbst, nicht durch Aufgehen in uns, als Organ der höchsten geistigen und vergeistigenden Kraft affiziert: so braucht er nicht nur nicht, sondern kann nicht einmal in fleischlicher Weise existieren und fleischlicherweise in uns aufgenommen werden. Wenn wir ihn genössen, wie anderes Fleisch, würde er selbst zerstört, würde er in uns verwandelt, würde er an sich bloß unsern Leib, nicht ebenso auch unsere Seele nähren. Wenn er aber unsere Seele mit unserem Leibe, wenn er unser ganzes Wesen nähren soll, muß er auf gleicher Stufe mit unserer Seele stehen und geistiger Weise dem Geiste nahekommen. Wenn er uns umwandeln, und zwar in seine Unvergänglichkeit und Herrlichkeit umwandeln soll, kann er selbst nicht als eine vergängliche, auflösbare Substanz an uns herantreten; er muß als eine unwandelbare, unvergängliche, unteilbare Substanz erscheinen. Wenn er endlich nicht durch seinen materiellen Inhalt, sondern durch die in ihm wohnende Gotteskraft auf uns wirken soll, wozu sollte dann die Zerteilung und Auflösung desselben nutzen? Vielmehr, da er eben in seiner Totalität der Träger der Gottheit ist, da er ferner als Instrument derselben in einer ihr ähnlichen Weise auftreten muß, da er wie eine von der Gottheit durchleuchtete und durchglühte Kohle[310] in uns eine göttliche Glut und Herrlichkeit bewirken soll, muß er in sich selbst als ein von der Gottheit durchgeisteter und im höchsten Grade verklärter Leib erscheinen. Ja, in der Eucharistie muß der Leib Christi in gewisser Beziehung noch in einer höhern Weise existieren, als er, auch nach seiner Auferstehung, für sich selbst durch die Kraft der Gottheit in göttlicher Verklärung und Herrlichkeit existiert. Denn in der ihm selbst um seinetwegen zukommenden Herrlichkeit erscheint er bloß als von der Gottheit belebt und verherrlicht, in der Eucharistie hingegen als andere belebend und verherrlichend, als teilnehmend an der vergeistigenden und belebenden Kraft der Gottheit. Dort ist er noch der für sich selbst, durch den Hl. Geist, lebende Weizen, hier das durch das Feuer des Hl. Geistes geröstete Brot, wodurch die Kraft des Hl. Geistes andere beleben soll.[311] Dort verhält er sich zur Gottheit wie der Leib zur Seele, hier wie die Seele zu einem von ihr zu belebenden Leibe,[312] nach Art der Gottheit selbst. Dort braucht er daher trotz seiner Verklärung doch immer nur an einem Orte gegen-

wärtig und an diesem auch nicht von der Ausdehnung des Leibes, kurz überhaupt nicht von der Kommensuration mit dem Raume befreit zu sein; hier hingegen muß er wegen der Universalität und Erhabenheit seiner Wirksamkeit als Organ der Gottheit auch an ihrer Universalität und Einfachheit teilhaben.

Durch diese Erklärungen wird, täuscht uns nicht alles, die Rede des Heilandes über die Eucharistie (bei Johannes VI.), deren Kontext sonst so viele Schwierigkeiten darbietet, vollständig erleuchtet, wie auch umgekehrt unsere Erklärung durch diese Rede ihre Bestätigung erhält.

Den Juden, die vom Heilande ein Brot vom Himmel verlangten, wie Moses es gegeben, antwortet der Heiland, daß er ihnen das *wahre* Brot vom Himmel gebe, ein Brot nämlich, von dem das Manna nur das inhaltslose Vorbild gewesen, ein Brot, das die Menschen wirklich durch die ihm innewohnende Kraft zu einem himmlischen, unvergänglichen Leben nähren solle. Er selbst, sagt er, sei dieses Brot, das wahrhaft vom Himmel, aus dem Schoße Gottes, herabgestiegen, und deshalb auch eine göttliche Lebenskraft in sich enthalte, also ein wahrhaft himmlisches Brot sei. Auf der Gottheit Christi, auf seinem Ursprunge aus dem Schoße des himmlischen Vaters, womit zugleich sein übernatürlicher Ursprung aus dem Schoße der Jungfrau gegeben und seine Abhängigkeit von einem menschlichen Vater ausgeschlossen war, beruht die himmlische Nährkraft desselben, die Hauptbedingung, daß er ein himmlisches Brot sei. Die Juden leugneten seine Gottheit, leugneten seinen Ursprung aus dem Vaterschoße Gottes und hielten ihn für einen gewöhnlichen Menschensohn, für einen Sohn Josephs, sie leugneten also auch, daß er das wahre Himmelsbrot sei. Um so mehr betont der Heiland, daß er es wirklich sei, um so mehr verlangt er von ihnen, daß sie es glauben sollten; er zeigt ihnen, daß dieser Glaube notwendig sei, um durch die Kraft dieses Brotes genährt zu werden, daß derselbe aber ebenso eine Gabe des Vaters sei, wie das Brot, das der Vater ihnen in seinem Sohne gegeben. Unbeirrt durch den Unglauben der Juden, der bloß ihrer Hartnäckigkeit zuzuschreiben war, fährt er fort, das Mysterium des himmlischen Brotes auseinanderzusetzen; er gibt die Art und Weise an, wie er sich als Brot des ewigen Lebens geben wolle, und erklärt: daß er sich eben in seinem Fleische und Blute uns zur Nahrung geben werde. Durch

sein Fleisch sollten wir mit seiner Person, durch seine Person mit dem Vater vereinigt werden, damit wir aus ihm lebten, wie er selbst aus dem Vater lebt. Das wollten die Juden noch weniger glauben, und selbst einige Jünger wurden dadurch irre gemacht. „Hart ist diese Rede, und wer kann sie hören." Die Rede kam ihnen hart vor, weil sie glaubten, Christus werde sein Fleisch und Blut ihnen fleischlich und blutig zu trinken geben. Aber der Grund, weshalb sie an diesem Gedanken festhielten und sich nicht darüber erheben konnten, lag darin, daß die Juden gar nicht, die wankenden Jünger nur schwach an die Gottheit des Heilandes glaubten. Hätten sie daran fest und unwandelbar geglaubt wie Petrus, so hätten sie, wie dieser, mit der Gnade Gottes einsehen können, daß das Fleisch und Blut Christi seine Nährkraft nicht nach seiner fleischlichen Natur, sondern durch die in ihm wohnende Gottheit habe, daß also auch an einen fleischlichen Genuß nicht zu denken sei. Von dieser Seite greift dann auch der Heiland die Antwort an; er umgeht nicht die Ursache des Irrtums, noch viel weniger deutelt er seine Worte auf einen bloß ideellen Genuß seines Fleisches und Blutes durch den Glauben; er faßt den Irrtum bei seiner Wurzel. „Der Geist ist es," sagt er, „der belebt, das Fleisch nützet nichts: die Worte, die ich gesprochen, sind Geist und Leben", d. h. mein Fleisch, als bloßes Fleisch wie anderes, kann euch nichts nützen; es belebt nicht dadurch, daß es zerrissen und verzehrt wird, sondern durch den Geist, die göttliche Kraft, die in ihm wohnt; es belebt nicht als totes und blutiges, sondern als lebendiges, vom Geiste Gottes durchdrungenes Fleisch; in bezug auf diese im Fleische wohnende geistig belebende Kraft sind meine Worte vom Fleische zu verstehen. Wer also glaubt, daß auch mein Fleisch kein irdisches, sondern ein himmlisches Brot ist, in das eine göttliche Kraft vom Himmel herabgestiegen, und das durch dieselbe göttliche Kraft auch dem Himmel angehört und dorthin aufsteigen wird: dem kann meine Rede nicht hart vorkommen; der fürchtet nicht, daß er mein Fleisch in blutiger Weise essen müsse, wissend, daß ich durch dieselbe göttliche Kraft, durch die mein Fleisch belebend wirkt, auch imstande bin, dasselbe auf eine andere Weise zum Genusse darzubieten, als man natürliches Fleisch zu genießen pflegt.[213]

Ueberhaupt, fügen hier die heiligen Väter hinzu, darf man vom

Fleische Christi nicht zu fleischlich denken. Es ist zwar Fleisch von derselben Substanz, wie unser Fleisch; es ist sogar aus dem Schoße einer Tochter Adams genommen, aber das schon nicht auf fleischliche, sondern auf geistige Weise, durch die Kraft des Hl. Geistes, der die Jungfrau überschattete. „Schon deshalb", sagt der hl. Athanasius, „ist das Fleisch des Herrn lebendigmachender Geist, weil er aus dem lebendigmachenden Geiste empfangen ist; denn was aus dem Geiste geboren wird, ist Geist." Obgleich Fleisch seiner Natur nach, konnte es darum doch die Mängel des Fleisches nicht an sich tragen, um so weniger, da der Geist Gottes in ihm bleibt, und der Sohn Gottes, aus dem der Geist hervorgeht, es in sich aufgenommen hat, wie Feuer das Eisen. Dieser in ihm wohnende Geist bewahrte es zwar in der Wirklichkeit nicht vor dem Tode, aber doch vor der Auflösung und Verwesung, und rief es nach dem Tode wieder um so wundervoller in ein neues, unsterbliches Leben zurück. Dieser selbe Geist aber führt auch das Fleisch Christi, als das Organ seiner geistigen Kraft, auf den Altar, um es mit dem Fleische des Gläubigen zu vereinigen.[314] Ist es also zu verwundern, wenn er hier vorzüglich geistige Eigenschaften demselben mitteilt, es mit seiner eigenen Geistigkeit durchdringt, und es mehr als Geist, denn als Fleisch erscheinen läßt?

Aber nicht bloß als geistige Nahrung unserer Seele und unseres ganzen Wesens soll Christus in der Eucharistie sich mit uns vereinigen, er soll auch in unserer Mitte Gott ein *geistiges Opfer* sein und durch seine Vereinigung mit uns in dieses geistige Opfer uns einschließen, und deshalb muß er wiederum in der Eucharistie in geistiger Weise existieren.

Nach der Lehre des Apostels[315] ist das Priestertum Christi ein Priestertum nach der Ordnung Melchisedechs, nicht nach der Ordnung des fleischlichen Gebotes, sondern nach der Kraft unauflöslichen Lebens. Der neue Hohepriester mußte sich selbst als Opferlamm zum Tode hingeben; aber im Tode durfte er nicht untergehen; wie er sein Leben hingab, so konnte und sollte er es durch eigene Kraft wiedernehmen und so immerfort lebend als Priester und Opfer am Throne Gottes stehen, um durch die Kraft seines Todes die Menschen vom Tode zum Leben zu führen. Schon das Opfer am Kreuze war mehr ein geistiges, als ein leibliches: weil Christus sich durch den Hl. Geist unbefleckt

Gott darbrachte,[316] weil es zwar am Fleische und im Fleische, aber in dem unverweslichen, vom Sohne Gottes untrennbaren und durch diese Verbindung geheiligten Fleische vollzogen wurde; weil dieses Fleisch nicht bloßes Fleisch war, sondern von der geistigen Würde und Gottheit desjenigen duftete, dem es angehörte. Um so mehr mußte das Fleisch Christi ein geistiges Opfer werden, nachdem es über den Tod triumphiert hat, und das von Anbeginn der Welt vor den Augen Gottes geschlachtete Lamm als ein ewiges, von dem Feuer des Hl. Geistes brennendes Brandopfer vor Gott dastehen soll.

In der Tat lehrt der Apostel, daß Christus bloß einmal sterben konnte und sollte, nur einmal sein Opfer in der Schwachheit des Fleisches darbringen sollte. Das immerwährende Opfer, das er darbringt, ist nichts anderes als die triumphierende Erinnerung an den einmal geschehenen Opfertod, die an dem von seiner fleischlichen Schwachheit befreiten und durch den Geist Gottes vergeistigten und verklärten Leibe Christi fortdauert, und die glorreiche Unsterblichkeit des Leibes Christi nach seiner Auferstehung ist nicht nur kein Hindernis der Fortdauer seines Opfers, sondern gerade die Bedingung, ohne welche das einmal vollzogene und fertige Opfer nicht als ein ewiges und immerfort bestehendes gelten könnte.

Auf diese Weise reden wir von einem geistigen Opfer Christi im Himmel, nicht als wenn dort das Fleisch Christi nicht das Opfer wäre, sondern weil es das durch die Ueberwindung des einmal in der Schwachheit des Fleisches ertragenen Todes verklärte und vergeistigte Fleisch Christi ist. Hier auf Erden aber muß das Fleisch Christi um so mehr in seiner Vergeistigung und Vergöttlichung Gegenstand des Opfers werden, da es hier im Schoße der Menschheit an unzähligen Orten zu allen Zeiten dargebracht werden und durch reale Verbindung mit den einzelnen Menschen sie mit sich zu einem großen Brandopfer verschmelzen soll. Bliebe es fleischlicher Weise unter uns, so bliebe es auch in den Schranken des Fleisches, könnte also nicht reell überall sein, und die an ihm haftende Kraft seines Opfertodes nicht überall vergegenwärtigen. Es würde sich ferner nicht ganz und unteilbar mit uns vereinigen, nicht uns mit sich verschmelzen können. Namentlich aber erschiene es nicht in seiner Einheit mit dem verklärten, vergeistigten Opfer im Himmel, Christus erschiene

nicht auch unter uns, wie im Himmel, als der Sieger über den Tod, und als derjenige, der uns von der Erde siegreich zum ewigen Leben einführen soll.

Dazu kommt ferner, daß das Fleisch Christi in der Eucharistie als Opfer der Kirche nur durch die das Brot verzehrende Glut des Hl. Geistes gegenwärtig und geopfert wird, und überdies gerade hier die Kostbarkeit des Wertes, den es durch die hypostatische Verbindung mit dem Sohne und in ihm mit dem Hl. Geiste besitzt, durch die Mitteilung der in seiner Immolation und seiner Auferstehung erworbenen geistlichen Gnaden offenbaren soll. Am Kreuze mußte es eben in seiner irdischen Natur geopfert werden, weil es sonst nicht leiden konnte; bei der Auferstehung mußte es verklärt werden, um das Brandopfer an sich selbst zu vollenden. In der Eucharistie aber soll es sich als das durch den Tod und die Auferstehung bereits vollendete Brandopfer mit der in ihm zum Durchbruch gekommenen Kraft im Schoße der erlösten Menschheit geltend machen. Sein Wert und seine Kraft besteht aber eben in dem von seinem Träger ausgehenden, es selbst durchduftenden *odor suavitatis*, der kein anderer ist, als der *odor* der Gottheit, der Hl. Geist. Mußte es also nicht auch nach der Art und Weise seiner Existenz in der höchsten Einheit und Konformität mit dem Geiste, der es durchduftet, auftreten, muß es nicht durch seine Glut gleichsam verzehrt, in geistigem Dufte aufgehen und in der Form des Geistes sich darstellen?

Noch mehr. Wie das Fleisch Christi uns nicht als bloßes Fleisch zu fleischlichem Leben, sondern als vom Geiste Gottes getränktes Fleisch zu einem göttlich-geistigen Leben nähren soll: so hat es auch die Bestimmung, nicht bloß ein äußeres fleischliches Opfer darzustellen, sondern eine geistige Opferung unserer Seele zu präformieren und zu bewirken. Alle fleischlichen Opfer dienen bloß dazu, das Opfer, welches wir in unserem Geiste und mit demselben Gott darbringen, zu versinnbilden. An sich fleischlich und wertlos, werden sie bloß insofern geistig und wertvoll, als sie, aus der Opfergesinnung unseres Geistes hervorgehend, durch sie Gott zugewandt und geheiligt werden, und als Ausdruck des innern Opfers gelten. Ganz anders mit dem Opfer des Fleisches Christi. Durch die hypostatische Union vergöttlicht, mit dem Hl. Geiste getränkt, soll es in uns erst die wahre

geistige Opfergesinnung erwecken, in unsere Seele das verzehrende Feuer der Liebe ausströmen; aus ihm sollen wir erst die Kraft schöpfen, unsere Seelen Gott aufzuopfern und in Verbindung mit ihm, das im Schoße der Gottheit ruht, unsere Seelen als ein würdiges und wohlriechendes Opfer vor den Thron Gottes bringen. Mit der Würze des Hl. Geistes, mit der er selbst erfüllt ist, soll es unsere Seelen durchduften, damit sie erst wahrhaft geistlich und göttlich werden und den lieblichsten Wohlgeruch zu Gott emporsenden. Weil dieses Fleisch so vom Hl. Geiste duften sollte, wurde es auch vom Hl. Geiste empfangen und wird es wiederum durch den Hl. Geist auf unsern Altären gegenwärtig,[317] und so muß es ebenfalls, zwar wahrhaft und wesentlich, aber in geistiger Form auf unsern Altären erscheinen.

Im Anschlusse an das Opfer Christi sollen wir endlich nicht nur unsere Seelen, sondern auch unsere Leiber Gott zum Opfer darbringen. Aber auch das Opfer unseres Leibes soll hier ein geistiges Opfer werden, geistig insofern, als der Geist sich mit seinem Leibe opfert, geistig wiederum, weil unser Fleisch nur dadurch, daß es aufhört fleischlich zu sein, daß es vom Geiste durchdrungen, beherrscht und geläutert wird, ein Gott wohlgefälliges Opfer sein kann. Doch auch diese Vergeistigung ist nur dann ein Opfer, wie es Gott wahrhaft wohlgefällig ist, wenn der Leib, wie die Seele selbst, durch den Hl. Geist, den Geist Gottes, geheiligt und verklärt wird. Soll also das Opfer des Fleisches Christi das Vorbild und die Quelle auch für dieses Opfer unseres Leibes werden, dann muß es im höchsten Grade durch den Hl. Geist gereinigt und geläutert sein, dann muß die in ihm wohnende göttliche Kraft es über alle Schranken und Mängel der Materialität und Fleischlichkeit erheben. —

Eine geistige Speise und ein geistiges Opfer ist also der Leib Christi in der Eucharistie, geistig in seiner Kraft durch die in ihm wohnende Gottheit, geistig in seinen Wirkungen auf unsere Seele und unsern Leib, geistig darum auch in der Art und Weise seiner Existenz und substanziellen Gegenwart.

Wenn der Leib Christi bloß in dieser geistigen Weise für uns existierte und sich mit uns vereinigte, so wären darin zwar die wesentlichen Bedingungen seiner Vereinigung mit uns und seiner Wirksamkeit in uns erfüllt: aber seine Beziehungen zu uns wären auch ganz innerlich, ganz geistig, nicht an ein äußeres, natür-

liches Band geknüpft, seine Einheit mit uns hätte nicht den Charakter einer äußerlich hervortretenden leiblichen Einheit, die als Vehikel und Ausdruck der geistigen sich darstellte.

Das ist aber eben ein integrierendes Moment in dem durch die Inkarnation gegründeten Organismus. Die Eucharistie soll die Fortsetzung der Inkarnation sein. Wie bei dieser der Sohn Gottes sich mit einem natürlichen, sichtbaren Fleische bekleidete, um die mit uns beabsichtigte Einheit zugleich zu vermitteln und äußerlich darzustellen, so darf bei der Vollziehung dieser Einheit sein Leib nicht ganz der Sphäre des Natürlichen, Sichtbaren entrückt werden; und wenn er dabei an sich selbst in geistiger Form auftritt, so muß er eben unter einem von ihm angenommenen äußern Vehikel und Bilde sich uns darstellen.

Darauf beruht die *sakramentale Existenzweise* des Leibes Christi in der Eucharistie. Wie in der geistigen sich die erhebende und verklärende Kraft der Inkarnation fortsetzt und vollendet, so prägt sich in dieser die Verbindung des unsichtbar Göttlichen mit dem sichtbar Menschlichen aus, die wir bei der Inkarnation beobachten.

Die sakramentale Existenzweise des Leibes Christi ist das erste Glied in einem reichen, sakramentalen Organismus, in dem die Inkarnation sich fortsetzt. Als solche werden wir sie später unter einem allgemeinern Gesichtspunkte betrachten und so ihre volle Bedeutung zu erkennen suchen.

Dagegen könnten wir hier zeigen, wie eben in dem von Christus gewählten sakramentalen Medium das Wesen und die Bedeutung der Eucharistie in der prägnantesten und klarsten Weise ausgesprochen ist. Doch ist das für unsern nächsten Zweck von geringerer Wichtigkeit, und würde uns zu mannigfachen Wiederholungen nötigen: teilweise ist davon ohnehin schon die Rede gewesen.

§ 74. Geheimnisvolle Bedeutung des Genusses der Eucharistie

Die Teilnahme an der Eucharistie, oder die Kommunion, bewirkt zunächst unsere effektive Inkorporation in Christus, und folglich alles dasjenige, was mit dieser Inkorporation in natürlicher Verbindung steht. Wir haben früher gezeigt, daß der eucharistische Christus als der Weinstock, in den wir eingesenkt

werden, uns unendlich mehr ist, als eine bloße Speise nach Analogie des natürlichen Brotes. Aber darum leistet er doch auch, wenngleich in höherer Weise, alles, was die natürliche Speise leistet. Denn „sein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, und sein Blut wahrhaft ein Trank", und wie der Heiland sagte, daß wir durch die Eucharistie in ihm bleiben, so sagt er auch, daß er durch dieselbe in uns bleiben werde. In dieser letztern Beziehung, nach welcher Christus von uns empfangen, in uns aufgenommen wird als *Gegenstand des Genusses*, wollen wir hier die Eucharistie betrachten.

In dem Genusse der Eucharistie, wie überhaupt jeder Speise, lassen sich zwei Seiten unterscheiden. Man nimmt die Speise in sich auf, vereinigt sie mit sich, einmal um aus ihr neue Lebenskraft zu schöpfen, und wiederum um sich an ihrem Besitze zu erfreuen und zu laben. Bei der natürlichen Speise erscheint das letztere als ein ganz untergeordnetes Moment, weil sie nicht an sich, sondern bloß als Mittel zum Zweck für den Menschen liebenswürdig ist. Da sie ferner eben durch die Verwendung für den Zweck in ihrem eigenen Wesen untergeht, so hat ihr Genuß an sich für den vernünftigen Menschen keinen Wert. Bei der Eucharistie ist das ganz anders. Hier sollen und wollen wir nicht bloß aus dem Gottmenschen eine Lebenskraft ziehen, sondern auch ihn selbst in seiner Person in uns besitzen und genießen. Ja, gerade durch die Lebenskraft, die er uns mitteilt, sollen wir ihn in lebendiger Umarmung erfassen und besitzen.

Die erstere Seite des Genusses erklärt sich unmittelbar aus dem früher über die Wirkung der Inkorporation Gesagten. Wir sahen, daß der Leib des Gottmenschen in uns gelegt wird als das Vehikel, das Organ der belebenden und verklärenden Kraft der Gottheit. Als solches empfangen wir ihn wirklich, wenn diese Kraft sich auch an uns wirksam erweist, wenn wir also durch hinreichende Vorbereitung wirklich göttliches Leben und Verklärung aus ihm schöpfen und in der übernatürlichen Lebensverbindung, der geistigen Einheit mit Gott, befestigt und tiefer begründet werden. In diesem Falle ist der Empfang ein wirklich lebenbringender Genuß, sonst ein Gift für unser Verderben.[318]

Das, wodurch wir genährt und gespeist werden, ist also eigentlich die im Fleische Christi wohnende göttliche Kraft des Logos. Wenn aber der Logos, um uns zu beleben, mit seinem

Leibe auf eine so wunderbare Weise sich mit uns vereinigt, müssen wir schließen, daß er in seiner Gottheit mit der Seele sich auf ähnliche Weise vereinige, wie er sich in seinem Fleische und Blute mit dem Leibe vereinigt. Der Genuß des menschlichen Fleisches und Blutes des Gottmenschen ist das reale Sakrament, d. h. das Bild und Organ für den Genuß des Fleisches und Blutes seiner Gottheit, um mich so auszudrücken.

Was für den Leib Speise und Trank, das ist für die Seele das Licht der Wahrheit und Herrlichkeit, und der Glutstrom der Liebe; und bei Christus entspricht eben sein menschliches Fleisch der Lichthülle der Herrlichkeit, womit er in seinem göttlichen Wesen bekleidet ist, sein menschliches Blut dem Strome des Lebens und der Liebe, der aus seinem göttlichen Herzen sprudelt.[319] So werden wir denn durch den Genuß seines Fleisches von dem Lichte der ewigen Wahrheit erleuchtet, von ihrer Herrlichkeit verklärt und umgestaltet, und in seinem Blute ergießt sich der Strom ewigen Lebens und göttlicher Liebe in unsere Herzen. Durch die in dem Fleische des Herrn wohnende göttliche Kraft werden wir der Seele nach in das Bild seiner göttlichen Herrlichkeit, dem Leibe nach in das Bild seines eigenen verklärten Leibes umgestaltet, wie durch die in seinem Blute fließende Kraft des Hl. Geistes unsere Seele und unser Leib mit göttlichem, unvergänglichem Leben erfüllt wird. Ebenso real, wie wir leiblich durch die unserem Leibe homogene Nahrung in Speise und Trank genährt werden, werden wir hier in unserer Seele mit der Fülle der Gottheit gespeist und getränkt, und zwar so, daß eben dadurch unser Leben dem der Gottheit homogen, also göttlich wird.

Solange dieser Genuß der Gottheit noch an das Organ des Sakramentes gebunden und dadurch vermittelt erscheint, ist das daraus entspringende göttliche Leben nur ein inchoatives, keimartiges. Aber dasselbe Sakrament ist uns zugleich ein Pfand, eine Bürgschaft, daß dieser Keim dereinst in voller Klarheit sich entfalten, daß der Logos uns mit der Fülle seines Lichtes durchstrahlen und umgestalten, mit dem Strome seiner Liebe und seines Lebens uns ganz durchfluten und tränken werde, so zwar, daß unser Leben in der Erkenntnis und Liebe als der volle Ausdruck und Ausfluß des göttlichen Lebens erscheint.

Wer es zu fassen vermag, was es heißt, daß unsere Seele jetzt

unvollkommen, dereinst vollkommen mit der Fülle der Gottheit gespeist und getränkt werden soll, für den wird das Wunder des eucharistischen Genusses kein Wunder mehr sein, indem er denselben nur als die Einleitung und Vorbereitung eines noch wunderbareren Genusses zu betrachten gelernt hat. Die eucharistische Speise ist nach dem ebenso zarten als tiefen Ausdruck des hl. Augustinus nur die Milch, in welche sich das himmlische Brot des ewigen Lebens im Schoße Mariä verwandelt hat, um sich zu unserer Schwäche herabzulassen, und uns so zum Genusse seiner selbst in seiner natürlichen Größe vorzubereiten.

Wie uns aber die Eucharistie bei ihrem Genusse durch Vermittlung göttlicher Lebenskraft nährt, *so bietet sie auch eben dieser Lebenskraft den Gegenstand dar, den wir mit ihr ergreifen und in lebendiger Umarmung festhalten sollen.*

Bei ihrem Genusse vereinigen wir uns zunächst in der innigsten, substanzialsten Weise mit dem Leibe des Gottmenschen, der in das Innerste unseres Wesens hineingelegt wird, um der Gegenstand unseres liebe- und wonnevollen Besitzes zu sein. Aber in diesem Leibe und durch ihn tritt auch der Träger desselben, der eingeborene Sohn Gottes, in uns hinein, um sich persönlich mit allem, was er ist, uns zum Besitze hinzugeben. Und gerade dieser substanziale Besitz und Genuß einer göttlichen Person ist es, was das Mysterium der Eucharistie so überaus lieblich und wonnevoll macht.

Gleichwohl, wie die sakramentale Nahrung unserer Seele nur gedacht werden kann als Einleitung und Typus einer noch größern Alimentation durch die Gottheit selbst, so deutet auch der substanziale Besitz und Genuß des Gottmenschen in seiner Menschheit wesentlich auf einen Besitz und Genuß Gottes selbst hin, auf den Besitz und Genuß Gottes in seiner göttlichen Substanz, und kann außer dieser Beziehung nicht begriffen und gewürdigt werden.

Der Gottmensch gibt sich in seiner menschlichen Substanz und durch ihre Vermittlung in seiner göttlichen Substanz uns hin, um dereinst ebenso innig, ebenso real, wie jetzt seine menschliche, seine *göttliche* Substanz als den Gegenstand unseres Besitzes und Genusses in uns hineinzulegen. Das geschieht in der *visio beatifica*. Durch die Fülle des Lichtes, womit Gott hier die Kreatur tränkt und stärkt, erweitert er ihre Fassungs-

kraft dergestalt, daß sie ihn, so wie er ist, in seinem eigenen Wesen, in seiner Substanz in sich aufnehmen kann, um sich in seiner Anschauung und Liebe zu laben. Denn nicht durch ein von ihm ausgestrahltes Bild, nicht durch einen von ihm ausgehenden Eindruck wird die Seele befähigt, Gott in seinem Wesen anzuschauen. Dann wäre dieses Bild, dieser Eindruck die Speise der Seele, wodurch die Entfaltung ihrer Lebenstätigkeit vermittelt würde — nein, durch die unmittelbarste, innigste Gegenwart der göttlichen Substanz selbst in der Seele wird diese instand gesetzt, dieselbe erkennend und liebend zu umfassen und so ihr eigenes, gottförmiges Leben zu entfalten. Ebenso reell und innig wird hier die göttliche Substanz in die Seele als ein Element ihres Lebens aufgenommen, wie die leibliche Speise in den Organismus des leiblichen Lebens substanziell hineintritt. Oder vielmehr, sie vermählt sich mit der Seele, senkt sich in sie hinein, wie — nicht der äußere Gegenstand, sondern — das von ihm ausgestrahlte Bild sich mit der Sehkraft des Auges verbindet, um dieselbe zur Entwicklung ihrer Tätigkeit zu speisen und zu tränken.[320]

Wenn Gott uns zu einer so erhabenen Speisung mit der Substanz seiner Gottheit berufen hat, dann begreifen wir abermal, warum er in der Eucharistie die Substanz seiner Menschheit uns hingibt und in uns hineinlegt. Der Genuß der Eucharistie ist wiederum nur der Typus und das Pfand des uns verheißenen Genusses der Gottheit. Die Eucharistie selbst ist nur die Milch, in welcher die göttliche Speise sich unserer gegenwärtigen Fassungskraft anschmiegt, um sich uns dereinst in ihrer ganzen Größe hinzugeben.

Mag man daher die Speise betrachten nach ihrer Nährkraft, oder nach dem genußreichen, innigen, substanzialen Besitze, den sie gewährt: in beiden Beziehungen ist die Eucharistie der Typus, das Pfand und die Einleitung einer überaus wunderbaren Speisung unserer Seele mit der Fülle der Gottheit, und ihr Mysterium erscheint somit im lebendigsten, natürlichsten Zusammenhange mit dem Mysterium unserer übernatürlichen Bestimmung. Sie ist recht eigentlich die Speise der in Christus zur innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott berufenen Kinder Gottes. Für diese geziemt sich so ein wunderbares Brot in ihrer Kindheit, da ihnen in ihrem Vollalter ein noch größeres zugedacht ist.

§ 75. *Zusammenhang der Eucharistie mit den übrigen Mysterien, insbesondere mit der Sendung des Hl. Geistes*

Wiederum hat sich soeben uns aufgedrängt der innige, harmonische Zusammenhang, welcher die übernatürlichen Mysterien des Christentums untereinander verknüpft, und die wunderbare organische Wechselbeziehung, in der ein Abgrund den andern herbeiruft. Das Mysterium der Eucharistie ruft herbei das Mysterium der Gnade und der himmlischen Glorie, indem es dieselben naturgemäß bewirkt, vorbildet und einleitet: und die Mysterien der Gnade und Glorie postulieren ihrerseits wieder das Mysterium der Eucharistie als ihre Grundlage und ihren realen Typus. Wie aber die Mysterien der Gnade und Glorie neben- und ineinander wieder mit den Mysterien der Trinität und der Inkarnation verflochten sind, so ist dies auch die Eucharistie.

In bezug auf die Trinität haben wir bereits bemerkt, daß durch die Eucharistie die zwischen Vater und Sohn bestehende Einheit der Substanz und des Lebens in der vollkommensten Weise auf uns übergeleitet und in uns nachgebildet wird. Namentlich aber bewirkt die Eucharistie die realste und vollkommenste Sendung der göttlichen Personen nach außen.

Sie ist zunächst die Vollendung der diesseitigen Sendung des Sohnes, der sich durch sie in der vollkommensten Weise mit uns vereinigt, um uns nicht nur überhaupt die Macht zu geben, daß wir Kinder Gottes werden, sondern um uns mit sich zu *einem* Sohne Gottes zu verschmelzen.

Ebenso sehen wir hier die realste und innigste Sendung des Hl. Geistes. Denn wie der Hl. Geist, als der Geist des Sohnes, in der realsten Weise mit dem Leibe desselben verbunden ist, in demselben ruht und wohnt, so kommt er auch in diesem Leibe zu uns, um in demselben sich mit uns zu vereinigen, sich uns mitzuteilen, sich uns zu eigen zu geben. In dem von ihm erfüllten Leibe des Logos saugen wir den Hl. Geist gleichsam aus der Brust, aus dem Herzen des Logos, aus dem er entspringt, und er ergießt sich, wie das Blut aus dem Herzen in die übrigen Glieder, aus dem realen Leibe des Logos in die mit ihm substanziell verbundenen Glieder seines mystischen Leibes.[321] Er verbindet sich mit uns und ergießt sich in uns nach den beiden Arten der Sendung, die wir früher

kennen gelernt: sowohl als der Odem des göttlichen Lebens, der heiligen Liebe, die namentlich hier, wo wir durch die realste Einheit mit dem Sohne so innig mit seinem himmlischen Vater verbunden sind, ihren höchsten Gipfel erreichen soll — wie als das Pfand der göttlichen Liebe zu uns, das sich uns zum Genusse darbietet, und das Siegel unserer Kindschaft, unserer Einheit mit Gott, die hier abgeschlossen und vollendet wird.

Die Sendung des Sohnes in ihrem Unterschiede und zugleich in ihrem Verhältnisse zu der des Hl. Geistes ist, wie oben bereits angedeutet, schon in den eucharistischen Gestalten ausgedrückt. Die Gestalt des Weines, als Symbol des Blutes, mit ihrer Flüssigkeit, ihrer feurigen Glut, ihrem zugleich kräftigen und lieblichen Duft, ihrer erquickenden, belebenden Kraft, stellt uns nämlich den Hl. Geist vor, dessen Ausgang ein Hervorquellen aus dem Herzen des Vaters und des Sohnes, dessen Sendung eine Ausgießung, der in sich selbst der Strom und Duft des göttlichen Lebens ist; sie stellt uns ihn vor, als den aus dem Logos als einer göttlichen Traube quellenden Wein[322] der glühenden Liebe, der Erquickung, des Lebens, der berauschenden Seligkeit, welche in dem heiligen Blute, das aus dem menschlichen Herzen des Logos durch die Gewalt seiner Liebe hervorgepreßt worden, über die Welt ausgegossen wurde, und uns nun in diesem Blute eingegossen wird.

Die Beziehung der Sendung des Hl. Geistes zur Sendung des Sohnes in der Eucharistie ist eine so mannigfaltige, aber in ihrer Mannigfaltigkeit so harmonische, daß es sich wohl der Mühe lohnt, noch näher darauf einzugehen.

Obgleich der Hl. Geist vom Sohne gesandt wird und im Sohne zu uns kommt, so ist doch der Hl. Geist durch die stärkste aller Appropriationen zugleich der Konduktor, wodurch der Sohn in uns eingeführt wird. Als die Aspiration seiner Liebe treibt er den Sohn dazu, sich uns hinzugeben in der Inkarnation und in der Eucharistie; als die Flamme seiner heiligenden und einigenden Glutkraft bewirkt er im Schoße der Jungfrau den Ursprung, die hypostatische Union und die damit gegebene Heiligkeit der menschlichen Natur des Sohnes, und in der Eucharistie die Umwandlung der irdischen Substanzen in die seines Fleisches und Blutes. Nach der hypostatischen Union und der Wandlung wohnt er alsdann mit seiner Glut und Lebenskraft, als aus dem Sohne

hervorgehend, in dessen Fleisch und Blut, es mit seinem Wesen erfüllend, um es zu heiligen und zu verklären. In der Eucharistie namentlich verklärt und vergeistigt er es wie eine glühende Kohle, daß es in sich selbst lauteres Feuer, reiner Geist zu sein scheint. Sofort bedient er sich seiner als eines Werkzeuges, um seine heiligende und verklärende Kraft an allen zu offenbaren, die mit ihm in Berührung kommen, und als eines Konduktors, um sich allen denen mitzuteilen, die es in sich aufnehmen und genießen. Darum ist der Leib Christi *entsprungen* aus dem Feuer des Hl. Geistes, als eine geistliche Gabe, die Gott uns schenkt, und die wir als Opfer darbringen — *durchdrungen und umgeben* vom Hl. Geiste, der ihn so verklärt und vergeistigt, daß beide, das Feuer und die von ihm durchglühte Kohle, wie ein und dasselbe zu sein scheinen — und endlich *überfließend* vom Hl. Geiste, insofern er dessen Duft in Opfer, dessen Lebenskraft im Genusse von sich ausströmt.

Alle diese Beziehungen der Eucharistie zum Hl. Geiste sind aufs schönste ausgesprochen in dem Bilde der glühenden Kohle, womit die orientalischen Väter und Liturgien die Eucharistie so gerne bezeichnen. Der bloße Name Eucharistie deutet sie schon an; bezeichnet er doch eben die gute Gabe *per eminentiam*, die aus dem Hl. Geiste als dem *donum per excellentiam* fließende und ihn selbst mit seinem Wesen und seiner Kraft enthaltende Gabe. Wie schön und sinnig war daher der alte Gebrauch, die Eucharistie im Symbole des Hl. Geistes, in einem nach der Gestalt der Taube geformten Gefäße, im sogenannten Peristerium, aufzubewahren! Wie schön wurde dadurch der Hl. Geist versinnbildet als der Bringer und Erzeuger der in jenem Gefäße enthaltenen Gabe, der aber auch, indem er sie, wie das Feuer die Kohle, zugleich umgibt und durchdringt, in ihr wohnt mit seinem Wesen und seiner Kraft!

§ 76. Die Eucharistie und die mit ihr in Verbindung stehenden Mysterien nach dem hl. Cyrill von Alexandrien

Wir haben schon öfter darauf hingewiesen, daß der hl. Cyrillus, der von Gott berufene Vorkämpfer gegen den orientalischen Rationalismus, die Bedeutung und den Zusammenhang der Kardinalmysterien besonders klar erkannt und kräftig urgiert habe.

Daher liefern wir hier eine längere Stelle aus seinem herrlichen Kommentar zum Johannesevangelium,[323] worin er den Kern seiner ganzen theologischen Anschauung zusammenfaßt.

Er erklärt hier die Worte des Heilandes: „Nicht aber für sie (die Apostel) allein bitte ich dich, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben werden — damit alle Eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns Eins seien." Zuerst bemerkt er, daß das Gebet des Heilandes sich nicht auf die Apostel allein, sondern auf alle Menschen erstrecken müsse, weil alle der Erlösungsgnade bedurften. Dies beweisend, fährt er fort:

„Denn es wäre wohl unangemessen, daß (einerseits) durch jenen einen ersten Menschen, Adam nämlich, die Verdammung auf alle übergehe, und daß selbst diejenigen, welche nicht persönlich gesündigt haben, in jenem Augenblicke nämlich, in welchem der erste Mensch dem ihm gegebenen Gebote untreu wurde, das unehrenvolle Bild des irdischen Menschen tragen sollten; daß hingegen bei der Ankunft Christi, der als der himmlische Mensch erschien, diejenigen, welche durch ihn zur Gerechtigkeit, durch den Glauben natürlich, berufen sind, nicht ebenfalls sein Bild in sich ausprägen sollten. Wie wir sagen, daß wir das so unschöne Bild des irdischen Menschen in einem solchen Gepräge und in einer solchen Gestalt schauen, welche den Schmutz der Sünde, die Schwäche des Todes und der Verwesung und die Unreinigkeit fleischlicher Lust und irdischen Sinnes in sich trägt: so glauben wir auch hinwiederum, daß das Bild des himmlischen Menschen, d. h. Christi, durch Reinheit und Unversehrtheit, durch allseitige Unverweslichkeit, durch Leben und Heiligkeit sich auszeichnet."

„Es war aber anders unmöglich, daß wir zu der ursprünglichen Schönheit, aus der wir durch die Sünde im ersten Menschen herausgefallen, wieder zurückgeführt würden, wenn wir nicht die unaussprechliche Gemeinschaft und Vereinigung mit Gott erlangten; denn so war im Anfange die Natur der Erdbewohner geschmückt, und die Vereinigung mit Gott wird niemanden anders zuteil, als durch die Mitteilung des Hl. Geistes, der die Heiligkeit seiner eigenen Eigentümlichkeit (*τῆς ἰδίας ἰδιοτητος*) uns eingießt, die der Verwesung verfallene Natur zu seinem eigenen Leben heranbildet (*εἰς τὴν ἰδίαν ἀναπλάττει ζωήν*)

und so den solchen Ruhmes Beraubten zu Gott und zu seiner Aehnlichkeit (*μόρφωσις*, eigentlich = Gestaltung, Nachbildung) hinaufführt. Denn das vollkommene Bild des Vaters ist der Sohn; das natürliche Bild (hier *ὁμοίωσις*) des Sohnes der Hl. Geist; eben deshalb gestaltet er die Seelen der Menschen gleichsam in sich um, gräbt ihnen das göttliche Bild ein und offenbart in ihnen die Nachbildlichkeit der erhabensten aller Substanzen."

Das Bedürfnis der Erlösung gründet also Cyrillus vorzüglich nicht darauf, daß unsere Natur *in sich* zerrüttet worden, sondern vielmehr darauf, daß wir durch die Erbsünde aus jener unaussprechlichen, geheimnisvollen, absolut übernatürlichen, nicht menschlichen, sondern göttlichen Schönheit und Gottebenbildlichkeit herausgefallen sind, die wir ursprünglich durch die Gnade Gottes besessen hatten und jetzt wiedererlangen sollen. So erklärt er die geheimnisvolle Bedeutung des Urstandes und der Erbsünde, und zugleich nebenbei die der Trinität, indem er unsere übernatürliche Verähnlichung mit Gott durch den Heiligen Geist an die natürliche Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater und des Heiligen Geistes selbst mit dem Sohne anknüpft.

Nun fährt er fort, die Einheit, welche Christus für uns vom Vater erbittet, und als deren Ideal derselbe seine Einheit mit dem Vater bezeichnet, zu erklären. Er bemerkt, diese Einheit müsse zunächst eine moralische sein, d. h. die Einheit gegenseitiger Liebe und Eintracht, und ferner der Uebereinstimmung in der Frömmigkeit, im Gehorsam des Glaubens und in der Liebe zur Tugend. Aber diese moralische Einheit, die er unten am Schlusse als *ἕνωσις κατὰ σχέσιν*, Einheit dem Verhältnisse nach, bezeichnet, bleibe in der Nachahmung des Ideals weit zurück und erschöpfe nicht ganz den tiefen Sinn der Worte des Heilandes: „wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit sie in uns Eins seien." Und so sagt er weiter:

„Im obigen sagten wir wohlbedacht, die Weise der göttlichen Einheit (*ταυτότης*) der heiligen Dreieinigkeit und ihre gänzliche Verbindung solle nachgeahmt werden durch die Gleichgesinntheit und die Eintracht (*ὁμόνοια καὶ ὁμοψυχία*) der Gläubigen. Im folgenden aber bemühen wir uns, diese Einheit auch in etwa als eine physische (reale: physisch nur im Gegensatze zum Moralischen; aber hyperphysisch im Gegensatze zum natürlich Realen)

darzulegen, durch welche wir sowohl untereinander, als alle zusammen mit Gott verknüpft werden, selbst die Einheit dem Leibe nach, wenigstens in bezug auf unsere gegenseitige Verbindung, nicht abgerechnet, obgleich damit der Unterschied der Körper weder geleugnet, noch aufgehoben werden soll.

„... Da nun die physische Einheit des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes feststeht, betrachten wir, wie auch wir körperlich und geistig, unter uns und mit Gott Eins sind.

„Da der Eingeborene aus der Substanz Gottes des Vaters hervorgeht und seinen Erzeuger ganz in seiner eigenen Natur trägt, ist er nach der Schrift Fleisch geworden, indem er sich gleichsam unserer Natur einmischte (*ἀναμιγνύς*, Ausdruck der Realität der Verbindung) durch eine unaussprechliche Verbindung und Vereinigung mit diesem irdischen Leibe; und so wurde jener, der von Natur Gott ist, dem Namen und der Wirklichkeit nach wahrhaft ein himmlischer Mensch, nicht als ein Gott in sich tragender Mensch ..., sondern als ein solcher, der zugleich Gott und Mensch ist; damit er die ihrer Natur nach weit voneinander getrennten und aus ihrer gegenseitigen Verwandtschaft (*ὁμοφυία*) herausgetretenen Dinge gleichsam in sich selbst verbände und so den Menschen der göttlichen Natur teilhaft (*κοινωνὸν καὶ μέτοχον*) machte. Denn die Gemeinschaft und Innewohnung des Hl. Geistes ging auch auf uns über von Christus anfangend, welcher als Mensch ebenfalls (durch den Hl. Geist) gesalbt und geheiligt war, als wahrer Gott aber, insofern er aus dem Vater hervorgeht, mit seinem eigenen Geiste (der von ihm ausgeht) zunächst seinen eigenen Tempel (seine Menschheit) und durch ihn dann alle Kreatur, welcher die Heiligung zukommt, heiligt. Daher war das Mysterium Christi der Anfang und der Weg, damit wir des Hl. Geistes teilhaft und mit Gott vereinigt würden."

Das Mysterium der Inkarnation, der realen hypostatischen Einheit der Menschheit mit Gott, hat also die geheimnisvolle Bedeutung, *daß wir durch dasselbe auf das innigste mit Gott verknüpft*, zu einer übernatürlichen Verwandtschaft mit Gott, zur Teilnahme an der göttlichen Natur und der eigenen, spezifisch göttlichen Heiligkeit des Hl. Geistes erhoben werden sollen.

Durch dasselbe werden wir ferner in übernatürlicher Weise ein Leib mit Christus und ein Geist mit Gott. Denn so fährt Cyrillus fort:

„Damit wir nun zur Einheit mit Gott und untereinander gelangten, und obgleich durch den individuellen Unterschied voneinander getrennt, dennoch mit den Leibern und den Seelen in Eins zusammengingen und verbunden würden, hat der Eingeborene durch die ihm zustehende Weisheit und den Ratschluß des Vaters eine besondere Weise erdacht. Mit Einem Leibe, dem seinigen nämlich, die Gläubigen durch die mystische Teilnahme (die Kommunion) segnend, macht er sie zu Einem Leibe mit sich und untereinander (*συνσώμους*). Denn wer wird die, welche durch jenen Einen heiligen Leib zur Einheit mit Christus verknüpft sind, trennen und aus der realen Einheit, die sie untereinander haben, herausreißen? Wenn wir alle an Einem Brote teilnehmen, werden wir alle Ein Leib,[324] und Christus kann nicht geteilt werden. Deshalb wird auch die Kirche der Leib Christi genannt, und wir seine einzelnen Glieder, nach der Lehre des hl. Paulus. Denn wenn wir den einen und unteilbaren Christus in unsern eigenen Leibern empfangen und ihm alle durch den heiligen Leib vereinigt werden, so schulden wir unsere eigenen Glieder mehr ihm, als uns selbst... Das ist das große Mysterium, von dem Paulus spricht, wenn er sagt: ‚In anderen Generationen ist es den Menschenkindern nicht bekannt worden, wie es jetzt seinen heiligen Aposteln und den Propheten im Geiste offenbart worden, daß die Völker Eines Leibes (*concorporales*) und der Verheißungen teilhaft sind in Christus Jesus'."[325] Wenn wir alle aber Eines Leibes sind unter uns in Christus, und nicht bloß unter uns, sondern auch mit dem, der durch sein heiliges Fleisch in uns ist: wie sind wir dann nicht alle Eins unter uns und in Christus? Denn Christus ist das Band der Einheit, da er zugleich Gott und Mensch ist.

„Von der geistigen Einheit aber werden wir, denselben Weg verfolgend, sagen, daß wir alle durch den Empfang desselben Geistes, des heiligen nämlich, unter uns und mit Gott in einer gewissen Weise vermischt werden (*συναναχιρνάμεθα*). Denn obgleich Christus, da wir einzeln viele sind, einem jeden den Geist des Vaters und seinen eigenen ins Herz legt, so ist dieser doch Einer und unteilbar, welcher die in ihrer individuellen Eigentümlichkeit der gegenseitigen Einheit entbehrenden Geister durch sich selbst in eine Einheit verbindet und alle in sich selbst als Einen Geist erscheinen läßt. Denn wie die Kraft des heiligen

Leibes diejenigen, in welche sie eintritt, zu Einem Leibe macht, in derselben Weise führt der Geist Gottes durch seine Einwohnung alle zur geistlichen Einheit zusammen. Deshalb rief uns wieder der hl. Paulus zu: ‚Ertraget einander in Liebe, eifrig bemüht, die Einheit des Geistes im Bande des Friedens zu bewahren; Ein Leib, Ein Geist, wie ihr berufen seid in der Einen Hoffnung eurer Berufung; Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater aller, der über allen, und durch alles, und in allen'." [326] Denn wenn der Eine Geist in uns wohnt, wird der Eine Vater aller in uns sein, als Gott durch den Sohn die des Geistes teilhaft Gewordenen zur Einheit untereinander und mit sich selbst verbindend.

„Daß wir aber dem Hl. Geiste durch Teilnahme verbunden werden, ist aus folgendem offenbar: Wenn wir, das physische Leben aufgebend, einmal die Gesetze des Geistes in uns herrschen lassen, ist es dann nicht jedem ohne Widerrede offenbar, daß wir, das eigene Leben verleugnend und des mit uns verbundenen Hl. Geistes überkreatürliche (*ὑπερκόσμιον*) Gestalt annehmend, ja beinahe in eine andere Natur verwandelt, nicht bloß Menschen, sondern auch Kinder Gottes und himmlische Menschen genannt werden, weil wir offenbar der göttlichen Natur teilhaft sind?

„Eins sind wir demnach alle in dem Vater, dem Sohne und dem Hl. Geiste; Eins, sage ich, durch die Einheit des Verhältnisses (der Liebe und Eintracht mit Gott und unter uns) ... und durch die Konformation (Uebereinstimmung) in der Frömmigkeit — und durch die Gemeinschaft des heiligen Leibes Christi und die des Einen und Hl. Geistes (reale, physische Einheit)."

So sehen wir die drei Mysterien der Trinität, der Inkarnation und der Eucharistie harmonisch miteinander verbunden; sie repräsentieren drei Arten von übernatürlicher, höchst realer Einheit: die der göttlichen Personen untereinander durch die Indentität der Natur, die der zweiten Person mit ihrer angenommenen Menschheit, und die der letzteren mit den übrigen Menschen. Die beiden letzteren sind die vermittelnden Organe, durch welche wir im Mysterium der Gnade des Hl. Geistes zur Nachahmung des ersten erhoben werden sollen in der Einheit des Geistes mit Gott.

SIEBENTES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM DER KIRCHE UND IHRER SAKRAMENTE

Sacramentum (*μυστήριον*) hoc magnum est, ego autem dico in Christo et ecclesia. Eph. 5, 32.

§ 77. Allgemeiner Begriff dieses Mysteriums

Der Sohn Gottes hat durch seine Menschwerdung das ganze Menschengeschlecht zur Gemeinschaft seines Leibes berufen; was fern war, fern von Gott, fern unter sich, hat er in seiner Person nahe gebracht, zu einem Leibe, zu seinem Leibe verbunden. Auf sich und in sich hat er eine große Gemeinschaft und Gesellschaft der Menschen gegründet, der er zugleich Haupt und Fundament sein, in der er fortwährend wirken und regieren, durch die er die Menschen mit sich und seinem himmlischen Vater vereinigen will. Diese Gesellschaft ist die Kirche.

Auch die Kirche ist ein großes, wunderbares Mysterium, ein Mysterium in ihrem Wesen, ein Mysterium in ihrer Gliederung, ein Mysterium in ihrer Kraft und Wirksamkeit. Versuchen wir zunächst die Perspektive, unter welcher dasselbe betrachtet sein will, zu bestimmen.

Wenn wir sagen, die Kirche sei ein Mysterium, schließen wir damit ihre natürliche Sichtbarkeit aus? Keineswegs; die Kirche ist sichtbar in ihren Gliedern, sichtbar in ihrer äußern Organisation, sichtbar in dem Verkehr zwischen den Vorgesetzten und Untergebenen. Sie ist nicht weniger sichtbar, als jede andere menschliche Gesellschaft.

Ja, ich sage noch mehr: sichtbar ist die Kirche nicht bloß nach ihrem faktischen Bestande, sondern auch nach ihrer göttlichen Berechtigung und Einsetzung.

Der wunderbare Ursprung und der ebenso wunderbare Fortbestand und Fortschritt dieser Gesellschaft, die zahllosen moralischen und physischen Wunder, mit denen sie ihren Weg durch die Jahrhunderte und durch alle Teile des Erdenrundes bezeichnet, beweisen es offenbar, daß sie kein bloßes Menschenwerk, daß sie Gottes Werk ist, daß Gott sie eingerichtet hat und sie noch fortwährend als seine Einrichtung anerkennt und bestätigt.

Die Kirche ist sichtbar ganz in derselben Weise, wie ihr historischer Stifter und ihr Oberhaupt, wie der Gottmensch sichtbar gewesen ist. Der Gottmensch war sichtbar als ein wahrer Mensch und als ein von Gott gesandter, mit ihm in einer besondern Beziehung stehender Mensch; die Kirche ist sichtbar als eine Gesellschaft von Menschen und als eine von Gott gegründete und unterhaltene Gesellschaft.

Aber auch in der Unsichtbarkeit, in dem geheimnisvollen Charakter kommt die Kirche mit Christus überein. Trotz der Sichtbarkeit seiner Menschheit und ihrer besondern Beziehung zu Gott war das eigentliche Wesen Christi, sein wahrer gottmenschlicher Charakter in den Tiefen der Gottheit unter dem sichtbaren Schleier verborgen. So ist auch das innerste Wesen der Kirche, das erhabene Band, welches ihre Glieder umschlingt und aneinander kettet, die wunderbare Kraft, die in ihr waltet und sie belebt, das himmlische Ziel, welches sie erstrebt, trotz der Sichtbarkeit ihrer äußern Einrichtung und ihres göttlichen Ursprunges, für das natürliche Auge des Menschen schlechthin unzugänglich und eben deshalb auch unerfaßlich, unbegreiflich. Wie wir nur im Glauben an die göttliche Offenbarung das wahre Wesen des Gottmenschen, des Hauptes der Kirche, erfassen und erkennen können, so vermögen wir auch nur im Glauben an dieselbe Offenbarung die wunderbare Größe dessen zu erfassen, was die Kirche durch den gottmenschlichen Charakter ihres Hauptes ihrem innersten Wesen nach eigentlich ist.

Das innere Wesen der Kirche ist eben ein absolut übernatürliches, wie das des Gottmenschen; das ist der Grund, weshalb es so verborgen und geheimnisvoll ist, weshalb die Kirche, obgleich in ihrer äußern Einrichtung mit andern menschlichen Gesellschaften übereinkommend, doch in ihrem Innern einen wesentlich andern Charakter hat, als diese, weshalb ihre Einheit, ihre Kraft und Einrichtung eine so eigentümliche, erhabene, unbegreifliche ist.

Man könnte versucht sein, das Wesen der Kirche zu äußerlich nach Analogie anderer Gesellschaften unter den Menschen aufzufassen und den wesentlichen Unterschied von diesen nur darein zu setzen, daß sie eine religiöse und von Gott gestiftete Gemeinschaft sei. Beides ist sie ohne Zweifel, aber damit allein wäre sie nichts besonders Erhabenes und für die Vernunft Un-

begreifliches. Wie sich die Menschen zu andern Zwecken zusammentun, so können sie sich auch zur gemeinschaftlichen Religionsübung miteinander vereinigen; darin liegt nichts Uebernatürliches. Ja, Gott selbst kann durch eine positive Einrichtung die Bildung einer solchen Gesellschaft anordnen, ihr Gesetze geben, ihr besondere Rechte und Privilegien verleihen, die Menschen andererseits auf dieselben verpflichten und in bezug auf die Erfüllung ihrer religiösen Bedürfnisse an dieselbe anweisen, wie dies im Alten Bunde durch die mosaischen Institutionen geschehen ist. Ohne eine übernatürliche, außerordentliche Einwirkung Gottes wird eine solche Gesellschaft nicht zustande kommen; aber in ihrem Wesen wird sie darum noch immer nicht übernatürlich und geheimnisvoll sein. Die Gottesverehrung wäre ja immer eine bloß natürliche, nur durch bestimmte Normen geregelte und geleitete; und wenn Gott an die priesterlichen und regierenden Funktionen der Gesellschaft eine besondere Wirksamkeit knüpfte, so nämlich, daß durch jene die Sündenvergebung und andere Gnaden verliehen, durch diese die Untergebenen mit voller Sicherheit in der Ausübung ihres religiösen Lebens geleitet würden: so wäre auch das zwar etwas Außerordentliches, die Wirkung einer speziellen gnädigen Vorsehung, aber keineswegs etwas wahrhaft Mystisches, Uebernatürliches. Das ganze Institut der Kirche reduzierte sich auf eine von Gott geregelte Erziehung und Leitung der Menschen und eine rechtmäßige Vermittlung ihres Verkehres mit Gott; ihre ganze Einheit, ihre ganze Wirksamkeit wäre eine bloß moralische, nach Analogie der übrigen menschlichen Gesellschaften.

Der Glaube zeigt uns in ihr unendlich mehr. Im Glauben erkennen wir die Kirche als eine Anstalt, die nicht bloß zur Erziehung und Leitung des natürlichen Menschen bestimmt ist, sondern dem Menschen eine neue Natur, eine ganz neue, übernatürliche Stellung und Bestimmung gibt und ihn im Streben nach dieser Bestimmung tragen, stärken und leiten soll. Dem Glauben ist die Kirche nicht bloß von Gott oder von einem göttlichen Gesandten gestiftet und legitimiert, sondern auf den Gottmenschen gebaut, ihm eingegliedert, zu seiner Höhe emporgehoben, von seiner göttlichen Würde und Kraft getragen und erfüllt; sie ist der Leib des Gottmenschen, in welchem alle, die in ihn eintreten, zu Gliedern des Gottmenschen werden, um,

in ihm und durch ihn aneinander gekettet, an dem göttlichen Leben, der göttlichen Herrlichkeit ihres Hauptes Anteil zu haben. Dem Glauben ist endlich die Kirche nicht bloß eine Dienerin Gottes oder des Gottmenschen, die bloß einen gewissen Verkehr Gottes mit den Menschen vermitteln soll: sie ist als der mystische Leib Christi zugleich seine wahre Braut, die, von seiner göttlichen Kraft befruchtet, ihm und seinem himmlischen Vater himmlische Kinder gebären, diese Kinder mit der Substanz und dem Lichte ihres Bräutigams nähren und sie über die ganze geschaffene Natur hinaus in den Schoß seines himmlischen Vaters hinaufführen soll.

Kurz, *die Kirche ist die innigste und realste Gemeinschaft der Menschen mit dem Gottmenschen, wie sie in der Eucharistie ihren realsten und vollendetsten Ausdruck erhält.* Wenn der Gottmensch auf so wunderbare Weise im Schoße der Kirche wohnt, um sich zu Einem Leibe mit allen Gliedern derselben zu vereinigen, dann ist offenbar die Einheit, zu der er dieselben verbindet, eine so erhabene und geheimnisvolle, wie sie kein menschlicher Verstand zu ahnen noch zu fassen vermag. Und wenn er durch diese Einheit die Glieder der Kirche zu sich hinauf und in sich hinein zieht, um sie mit seiner göttlichen Kraft und Herrlichkeit zu durchdringen, um sie in sich und mit sich als ein unendlich wohlgefälliges Opfer Gott darzubringen, so ist auch das ein Mysterium, das allen Sinn und alle Begriffe des Menschen übersteigt, und woraus wir schließen müssen, daß wir von dem Wesen und der Bedeutung der Kirche nie hoch genug denken können.

§ 78. Das Mysterium der Kirche in der Gemeinschaft aller ihrer Glieder mit Christus als ihrem Haupte und Bräutigam

Wenn in der Eucharistie das mystische Wesen der Kirche, als der Gemeinschaft der Menschen mit dem Gottmenschen, gipfelt und seinen vollendeten Ausdruck erhält, so werden wir dasselbe auch nicht besser entwickeln können, als wenn wir die Kirche von ihr als von ihrem Herzen heraus ins Auge fassen. Zunächst richten wir unsern Blick auf diejenige Gemeinschaft mit Christus, welche allen Gliedern der Kirche gemeinsam ist.

Die Eucharistie, sowohl als Sakrament, wie als Opfer, ist das

wunderbare, geheimnisvolle Band, welches alle Glieder der Kirche umschlingt. In dem wirklichen Genusse der Eucharistie und der wirklichen Teilnahme an dem eucharistischen Opfer stellt sich die kirchliche Gemeinschaft vollendet dar. Die Berechtigung zur Teilnahme an der Eucharistie als Opfer und Sakrament bildet das Hauptmoment, wovon die Mitgliedschaft der Kirche abhängt. Auch der Glaube und die Taufe führen eben nur deshalb in die Kirche ein, weil sie uns zur Teilnahme an der Eucharistie befähigen, ja weil wir in ihnen schon geistiger Weise die Kraft des eucharistischen Christus antizipieren und der Würde nach seinem Leibe eingegliedert werden, um dadurch erst zur engern, substanzialen Gemeinschaft seines Leibes zugelassen zu werden.

Glied der Kirche sein, ist also dasselbe, wie ein wirkliches Glied am Leibe Christi sein. Im weitern Sinne ist der Mensch letzteres schon durch seine Angehörigkeit an das menschliche Geschlecht, aber eben nur insoweit, als er dadurch berufen wird, sich Christus wirklich anzuschließen und in den Organismus seines Leibes einzutreten.

Der Mensch soll seinerseits durch den Glauben an die Würde und Kraft seines Hauptes sich zu ihm hinbewegen und andererseits auch die Signatur, das Gepräge seines Hauptes in sich aufnehmen, um zum Leibe desselben im engern Sinne zu gehören, um ein für den Einfluß des Hauptes empfängliches und mit demselben in organischem Zusammenhange stehendes Glied zu werden. Das erste geschieht durch den Glauben, das zweite durch die Taufe. Glaube und Taufe zusammen machen den Menschen zum Gliede Christi in dem von ihm selbst angeordneten Organismus der Kirche.

Welch hohe, übernatürliche Würde erlangt daher der Mensch nicht dadurch, daß er ein Glied der Kirche wird, wie wunderbar ist die Verbindung, in die er mit Christus, durch Christus mit Gott und zugleich mit allen seinen Mitgenossen in der Kirche tritt! Ein wie großes Mysterium liegt nicht schon in der einfachen Mitgliedschaft der Kirche! Ein Mysterium, so groß, wie das des mystischen Leibes Christi, wie das der Eucharistie, in dem es sich vollendet, wie das der Inkarnation, worauf es sich gründet, wie das der Gnade, welches die Frucht desselben sein soll.

Es ist nur eine andere Form der Darstellung, wenn wir mit

dem Apostel die Eingliederung aller Glieder der Kirche in Christus unter den Begriff einer geheimnisvollen Vermählung mit dem Gottmenschen fassen. Durch die Inkarnation hat Christus unsere eigene Natur angenommen, um sich in dieser mit uns zu vermählen. Die Inkarnation an sich wird schon von den heiligen Vätern als eine Vermählung mit dem Menschengeschlechte dargestellt, insofern darin virtuell alles enthalten ist, was zur vollen Vereinigung des Sohnes Gottes mit den Menschen führt. Allein das in ihr grundgelegte Einheitsverhältnis kommt erst in der Kirche zur Ausführung. Der Mensch soll im Glauben sich an seinen göttlichen Bräutigam anschließen, und dieser will in der Taufe seinen Bund mit ihm, wie durch einen Trauring, besiegeln. Beides geschieht aber nur dazu, um in der Eucharistie durch reale Kommunion des Fleisches und Blutes den Menschen und den Gottmenschen zu Einem Fleische zu verschmelzen, und dadurch in der vollkommensten Weise den Menschen mit der Gnadenkraft seines Hauptes zu befruchten. Jede Seele wird somit durch ihren Eintritt in die Kirche eine wahre Braut des Sohnes Gottes, wird dies so wahrhaft, daß der Sohn Gottes durch den Mund des Apostels seine Liebe und seine Einheit mit der Kirche und ihren Gliedern mit der in der Ehe bestehenden Einheit nicht nur vergleichen, sondern als das Muster und Vorbild der letztern aufstellen kann. Ist aber eine solche Einheit nicht wiederum ein unaussprechliches, wunderbares Mysterium, das alle Begriffe des natürlichen Menschen unendlich hoch übersteigt?

Ist so die Kirche in allen ihren Gliedern der Leib Christi und die Braut Christi, dann waltet auch in ihr in wunderbarer Weise die Kraft ihres göttlichen Hauptes, der Geist ihres göttlichen Bräutigams. Sie ist dann auch in allen ihren Gliedern ein Tempel des Hl. Geistes, der in ihr wohnt, wie die Seele in ihrem eigenen Leibe, um seine göttliche und vergöttlichende Kraft in ihr zu offenbaren. Er wirkt in ihr nicht bloß in der Weise, wie er als der Geist der ewigen Weisheit und Ordnung alle rechtmäßigen Gesellschaften leitet und führt, auch nicht bloß so, daß er durch besonderen Beistand die einzelnen und die Gesamtheit in ihren religiösen Bestrebungen unterstützt, die Nachlassung der Sünden vermittelt und unsere moralischen Schwächen und Krankheiten heilen hilft. Nein, in den Gliedern des Leibes Christi muß er auf ähnliche Weise wirken, wie im wahren Leibe Christi, um sie mit

der Fülle der Gottheit zu erfüllen. Die Braut Christi muß er überschatten, wie er einst den Schoß Mariens überschattete, auf daß in ihr der Sohn Gottes in seiner göttlichen Heiligkeit und Herrlichkeit wiedergeboren werde. Durch seine göttliche Glut muß er sie in das Bild der göttlichen Natur verklären, ihr ganzes Sein muß er umgestalten von Klarheit zu Klarheit, mit seinem eigenen göttlichen Leben muß er sie durchwehen, so tief und so mächtig, daß man sagen kann, nicht sie selbst lebe, sondern Gott lebe in ihr; ihrem göttlichen Haupte und Bräutigam muß er sie so gleichförmig machen, daß sie Christus selbst zu sein scheint.

Bei allen andern Gesellschaften ist das Bild nur in einem abgeschwächten Sinne zu nehmen, wenn man sagt, durch den Eintritt in dieselben werde das betreffende Glied wie eine Pflanze in einen neuen Boden verpflanzt, auf einen neuen Stamm gepfropft. Denn hier kann der Boden und der Stamm der Gesellschaft nur der Entwicklung des Gliedes eine neue Richtung geben und es in der Entfaltung der vorhandenen Anlagen unterstützen; sein innerstes Sein und Wesen, die Wurzel seines Lebens, vermag er nicht umzugestalten; nur moralische Einwirkung, moralischer Einfluß auf dasselbe findet statt. Wird aber der Mensch ein Glied der Kirche, so wird er in Christus und durch Christus in den Schoß Gottes aufgenommen, in ein himmlisches Erdreich, auf einen göttlichen Stamm gepflanzt; er tritt in eine neue, übernatürliche Sphäre ein, wo seine Natur umgewandelt und verklärt, ein ganz neues Leben ihm eingegossen und dieses neue Leben unter dem Lichte und Taue des neuen Himmels genährt und gepflegt wird. Leitend, helfend und heilend waltet der Hl. Geist auch in den Gliedern der Kirche, aber nur auf Grund der durch ihn bewirkten Erhebung und Verklärung des Menschen über seine Natur, nur um das von ihm erst in der Natur zu gründende göttliche Leben einzuführen und zu entfalten, nur um den erst von ihm zu bauenden göttlichen Tempel vorzubereiten und auszuführen.

Wie der Hl. Geist diese seine Wirksamkeit in den einzelnen Gliedern der Kirche stufenweise entfaltet, haben wir später zu sehen. Hier haben wir nur hervorzuheben, daß die Gegenwart und Wirksamkeit des Hl. Geistes in den Gliedern der Kirche als den Gliedern Christi deshalb eine wunderbar innige und geheimnisvoll großartige sein muß, weil sie als der Ausfluß und die Fort-

setzung derjenigen Gegenwart und Wirksamkeit zu betrachten ist, mit der er in der Menschheit des Sohnes Gottes wohnte. Weil er selbst vom Sohne Gottes ausgeht und als solcher ihm angehört, geht er auch notwendig in die Menschheit desselben und dessen ganzen mystischen Leib ein, gehört auch diesem an. Er gehört ihm um so mehr an, als der Sohn Gottes in der Eucharistie leibhaftig und wesentlich mit der Fülle seiner Gottheit unter seinen Gliedern im Schoße der Kirche wohnt; in ihm und durch ihn aber wohnt auch daselbst der Hl. Geist persönlich und wesenhaft, um der eigene Geist, gleichsam die Seele der Kirche zu sein.

So gruppiert sich um das große Mysterium des eucharistischen Christus die wunderbar reale, wunderbar erhabene Gemeinschaft der Gläubigen Christi, welche wir die Kirche nennen, eine Gemeinschaft, die darum auch in sich selbst ein großes Mysterium ist, die alle ihre Glieder auf eine geheimnisvolle Weise erhebt und auf geheimnisvolle Weise in ihnen wirkt.

§ 79. Das Mysterium der Kirche in ihrem Organismus oder in ihrer Mutterschaft

Aber noch haben wir dieses Mysterium nicht in seiner ganzen Größe kennengelernt. In der kirchlichen Gemeinschaft wollte der Gottmensch die Glieder derselben nicht bloß schlechtweg zu seinen Gliedern machen, um als Haupt in ihnen zu wirken, er wollte überdies einen Teil derselben zu Stellvertretern und Organen seiner eigenen Wirksamkeit auswählen, damit sein mystischer Leib auch einen innern, obgleich in äußern Zeichen sich ausprägenden Organismus gewänne. Nicht bloß wollte er als Bräutigam mit allen in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommenen Menschen sich so vermählen, daß dieselben für ihre Person an seiner Würde und Herrlichkeit teilnehmen könnten; die Kirche sollte in einem Teile ihrer Glieder als seine Braut auch wahrhaft *Mutter* werden über die in ihrem Schoße für ihn als den Bräutigam wiedergeborenen Kinder, damit die himmlische Wiedergeburt des Menschengeschlechtes seiner natürlichen Zeugung, der Organismus der Familie des Gottmenschen der des irdischen Menschen entspräche. Zu dem Ende vermählt er sich mit einem Teile der Glieder der Kirche noch auf eine ganz besondere Weise, legt in ihre Hände das mystische Gemeingut der

Kirche nieder, beschattet sie vorzüglich mit der Kraft des Heiligen Geistes, damit sie ihm seine Kinder gebären und dieselben in die innigste Gemeinschaft mit ihm selbst einführen.

Das ist das große Mysterium der Mutterschaft der Kirche in ihrem Priestertume. Das Priestertum erscheint zunächst als eine Stellvertretung Christi bei seinen Kindern in der Kirche, wie auch die Mutter die Stelle des Vaters bei den Kindern vertritt. Aber das volle Verständnis seiner Bedeutung muß man noch tiefer suchen.

Das kirchliche Priesterum soll Christus selbst im Schoße der Kirche — in der Eucharistie und den Herzen der Gläubigen — durch die Kraft des in der Kirche waltenden Geistes Christi wiedergebären und dadurch seinen mystischen Leib organisch heranbilden, wie Maria durch die Kraft desselben Hl. Geistes das Wort in seiner eigenen Menschheit geboren und ihm seinen wahren Leib gegeben hat. Die wunderbare Empfängnis und Geburt Christi aus dem Schoße der Jungfrau ist das Vorbild und zugleich der Grund der weitern geistigen Empfängnis und Geburt Christi in der Kirche durch das Priestertum, und dieses Priestertum steht zu dem Gottmenschen in einer ähnlichen Beziehung, wie Maria zu dem in sie herabsteigenden und aus ihr geborenen Sohne Gottes. Beide Mysterien korrespondieren miteinander, beleuchten und heben sich gegenseitig.

Wie Maria durch die Ueberschattung des Hl. Geistes den Sohn Gottes in ihrem Schoße empfing, durch ihr Jawort ihn vom Himmel herabzog und ihn, den Unsichtbaren, der Welt in sichtbarer Gestalt schenkte: so empfängt der Priester durch die Kraft desselben Geistes den menschgewordenen Sohn Gottes, um ihn im Schoße der Kirche unter den eucharistischen Gestalten niederzulegen. Durch das Priestertum wird somit Christus von neuem geboren, gleichsam durch eine Fortsetzung seiner wunderbaren Geburt aus Maria, und das Priestertum selbst ist eine Nachbildung und Ausdehnung der geheimnisvollen Mutterschaft Mariä in bezug auf den Gottmenschen. Es ist dasselbe für den eucharistischen Christus, was Maria für den menschwerdenden Gottessohn.

Mit dieser Mutterschaft, welche die Kirche in ihrem Priestertume über den in ihren Schoß aufzunehmenden Christus hat, verbindet sich, oder vielmehr aus derselben geht hervor ihre ge-

heimnisvolle Mutterschaft über ihre einzelnen Glieder. Christus wird ja in der Eucharistie nur deshalb in die Kirche eingeführt, weil dieselbe mit ihm zu Einem Leibe vereinigt, weil er in ihren Gliedern wiedergeboren werden soll. Deshalb ruht im Priestertume auch die Macht, durch die Ueberschattung des Hl. Geistes, Christus in den Herzen der Gläubigen und die Gläubigen in Christus wiederzugebären, um dann Christus in seinem wahren Leibe substanziell mit ihnen zu vereinigen, und sie mit dessen eigenem Fleische und Blute in ihrem neuen, übernatürlichen Leben zu nähren. Wie es Christus, das Haupt der Kirche, in ihr wiedergebiert, so muß es auch die Glieder dieses Hauptes wiedergebären.

Die Einführung des wahren Leibes Christi in die Eucharistie zur Vereinigung mit seinem mystischen Leibe und die Bildung diesem mystischen Leibes selbst, das sind die Gründe, das die wesentlichsten Funktionen der erhabenen Mutterschaft, welche wir der Kirche in ihrem Priestertume zuschreiben müssen. Diese Mutterschaft ist kein leerer Name oder ein schwaches Analogon der natürlichen Mutterschaft. Sie besagt nicht bloß, daß die Kirche sich wie eine zärtliche Mutter gegen ihre Glieder betrage, sie wie Kinder pflegend, nährend, leitend, belehrend und erziehend. Alle diese Tätigkeit der Kirche und ihres Priestertums hat eben darin ihren Grund und erhält erst dadurch ihren wahren Sinn und Charakter, daß das Priestertum auf übernatürliche Weise ebenso wahrhaft und wirklich, wenn nicht noch mehr, in demselben Verhältnisse zu den Kindern der Kirche steht, wie die leibliche Mutter zu ihren leiblichen Kindern. Dieses Verhältnis ist in seiner Art ebenso real und wirklich, wie die reale Gegenwart des Gottmenschen in der Eucharistie, welche durch die Mitwirkung des Priestertums hergestellt, wie das neue, übernatürliche Sein und Leben der Kinder Gottes, welches durch dasselbe hervorgebracht wird. Aber eben deshalb ist dasselbe auch ebenso wunderbar und geheimnisvoll, wie die beiden Wirkungen, an die es gebunden ist. Unaussprechlich hoch ist die Würde, die dadurch dem Priestertum und in ihm der Kirche verliehen wird, Mutter des Gottmenschen in seiner sakramentalen Existenz und der Menschen in ihrem höhern göttlichen Sein zu sein. Wunderbar, unbegreiflich ist die Fruchtbarkeit, welche die Kirche in dieser Mutterschaft offenbart, unaussprechlich die Vereinigung mit dem

sie überschattenden Hl. Geiste, der in ihrem Schoße und durch sie ähnliche Wunder wirkt, wie in dem reinsten Schoße Mariens.

Diese übernatürliche Mutterschaft ist das Zentralmysterium der Kirche als einer organisch gebildeten Gesellschaft. Denn gerade durch sie wird die kirchliche Gemeinschaft erst zu einer wohlgegliederten, in der die Kinder durch die Mutter mit dem Vater verbunden werden; durch sie wird auch der Körper der Kirche, der mystische Leib Christi, aus sich selbst heraus weitergebildet und fortgeführt; durch sie wird die reale Gegenwart und die reale Vereinigung des Hauptes mit seinen Gliedern erhalten und vollzogen. Diese Mutterschaft ist endlich die Trägerin aller übrigen sozialen Verhältnisse und Tätigkeiten, durch welche die Kirche in ihrer Existenz und Entwicklung geordnet und gestaltet wird, und gerade sie verleiht denselben einen übernatürlichen, geheimnisvollen Charakter, welchen sie außer der Verbindung mit ihr nicht haben würden.

Die ganze Tätigkeit des Priestertums in der Kirche läuft, um mit dem Apostel zu reden, darauf hinaus, Christus in ihren Gliedern zu bilden, sie mit Christus zu vereinigen, sie ihm gleichförmig zu machen und zum Maße des Vollalters Christi heranzuziehen, und durch die Beziehung auf diesen Zweck erhält sie, mehr oder weniger, nach allen ihren Richtungen hin eine höhere, übernatürliche Bedeutung; überall prägt sich darin die erhabene Mutterschaft der Kirche aus.

Als eine himmlische Mutter nährt die Kirche ihre Kinder mit himmlischem Brote, mit dem Fleische des Sohnes Gottes, und gibt ihnen in demselben Fleische und Blute des Sohnes Gottes eine Gabe in die Hand, durch deren Darbringung sie ihrem himmlischen Vater ein vollkommenes Opfer bringen, in der sie auch sich selbst in einer würdigen Weise demselben darbringen können, um ihn nach Gebühr zu ehren, ihm zu danken, ihm für alle Schulden genugzutun und reiche Gnaden von ihm zu erbitten. Als himmlische Mutter drückt sie ihnen in der Firmung das Siegel des Hl. Geistes auf die Stirne, um sie zu Streit und Kampf zu rüsten und zu stärken. Als himmlische Mutter wäscht sie dieselben rein vom Schmutze der Sünde und führt sie nach unheilvoller Trennung wieder in die Arme ihres himmlischen Vaters zurück; als solche heilt und stärkt sie dieselben in den Krankheiten des Leibes und der Seele, namentlich in der entscheiden-

den Stunde, wo es gilt, unter hartem Kampfe den Eingang in den Schoß des himmlischen Vaters zu erringen. Als himmlische Mutter regeneriert sie sich selbst in den Trägern ihrer Mutterwürde, in ihrer Priesterschaft, und begleitet mit ihrem Segen diejenigen ihrer Kinder, welche in ihrem Sinne und kraft der ihnen mitgeteilten Weihe des Hl. Geistes sich zur leiblichen Fortpflanzung und Vermehrung ihrer Glieder verbinden.

In allen diesen Tätigkeiten wirkt die Kirche auf Grund ihrer oben beschriebenen Mutterschaft und durch eine sich mehr und mehr entfaltende Offenbarung der wunderbaren Fruchtbarkeit, welche sie durch ihre Verbindung mit dem Hl. Geiste besitzt. Aber als Mutter soll sie sich in ihren Kindern nicht nur *fruchtbar* erweisen durch Mitteilung, beziehungsweise Erneuerung einer stets zunehmenden Gemeinschaft mit Christus und seinem himmlischen Vater; sie soll auch die *Tätigkeit* ihrer Kinder, welche dieselben zum Behufe ihres Eintritts in jene Gemeinschaft oder in derselben zu deren Offenbarung und Weiterbildung entfalten müssen, leiten und regeln, sie soll dieselben *belehren und erziehen*. Aber belehren soll sie dieselben eben über jene übernatürlichen, geheimnisvollen Wahrheiten, welche der Sohn Gottes aus dem Schoße seines Vaters in ihren Schoß herabgebracht, soll dieselben einweihen in die Mysterien Gottes und ihrer eigenen übernatürlichen Stellung und Bestimmung, soll sie lehren mit einer solchen Autorität und Unfehlbarkeit, wie sie einerseits der Würde der Gottes Stelle vertretenden Braut Christi, andererseits der Erhabenheit des in ihren Kindern zu erzeugenden Glaubens entspricht. Und leiten, regieren soll sie ihre Kinder so, daß dieselben an ihrer Hand sicher und vertrauensvoll dem geheimnisvollen überirdischen Ziele entgegengehen können, welches sie in ihrem göttlichen Haupte schon längst antizipiert und in Besitz genommen haben.

Die Macht zu lehren und zu erziehen, auch die, mit einer gewissen Unfehlbarkeit zu lehren und zu erziehen, erscheint für sich allein vielleicht nicht gerade als ein so großes Mysterium: aber die Lehr- und Erziehungsgewalt, welche die Kirche als himmlische Mutter des Menschengeschlechtes besitzt, welche mit dieser Mutterschaft verflochten, in derselben einbegriffen ist, wird jedenfalls durch sie und in ihr ein großes Mysterium; sie setzt nämlich voraus, daß das Priestertum der Kirche wahrhaft

die Braut Christi und das Organ des Hl. Geistes ist, der durch dieselbe wunderbare Gegenwart und Verbindung, wodurch er ihm seine erhabene Fruchtbarkeit verleiht, es auch in den Stand setzt, die Frucht derselben in den Gläubigen zu erhalten und zu pflegen, und sie den letztern durch den Gehorsam des Glaubens und der Tat nutzbar und heilbringend zu machen.

§ 80. Fortsetzung. Verhältnis der sakramentalen zur jurisdiktionellen Mutterschaft und Organisation der Kirche. Die Einheit derselben

Die Mutterschaft der Kirche, welche durch einen bevorzugten Teil ihrer Glieder vertreten wird, begreift dem Gesagten gemäß zwei Gewalten in sich: die gnadenspendende und die den Gebrauch resp. den Erwerb der Gnaden leitende. Ein genaueres Verständnis ihres Verhältnisses zueinander ist zu einem tiefern Einblick in die mystische Organisation der Kirche unerläßlich.

Diese Unterscheidung fällt zusammen mit der den alten Theologen geläufigen Unterscheidung zwischen der *potestas ordinis* und der *potestas jurisdictionis*, als zweier wesentlich verschiedener, sogar trennbarer Gewalten. In der neuern Zeit ist dieselbe mehrfach angefochten worden; man machte geltend, einesteils sei sie inadäquat, indem sie die Lehrgewalt ausschließe, andererseits aber halte sie die in ihr geschiedenen Gewalten zu sehr auseinander. Es mag sein, daß manche Theologen durch eine zu oberflächliche Fassung des Inhaltes jener Unterscheidung zu solchen Ausstellungen Veranlassung gegeben; aber im Grunde genommen ist sie tief gedacht und reich an den wichtigsten Konsequenzen.

Unter der Jurisdiktionsgewalt hat man nämlich hier nicht bloß die äußere Gesetzgebungsgewalt im gewöhnlichen Sinne, wie sie auch in anderen Gesellschaften vorkommt, zu verstehen, sondern überhaupt diejenige Gewalt der Kirche, wodurch dieselbe autoritativ die Tätigkeit ihrer Untergebenen leitet und regelt, wodurch sie die Normen derselben feststellt und zur Geltung bringt. Das und nichts anderes tut aber eben die Kirche auch beim Gebrauche ihrer Lehrgewalt, indem sie kraft ihrer göttlichen Autorität nicht nur die äußern Handlungen, sondern auch das innere Prinzip derselben, die innere Ueberzeugung, regelt und normiert.

Bei der Jurisdiktion denkt man zwar gewöhnlich nur an die disziplinäre Gewalt über die äußern Handlungen, über die äußere Ordnung in der Gesellschaft, weil darüber allein auch ein äußeres Gericht, eine *jurisdictio* im engern Sinne, geübt werden kann. Aber ein Richteramt hat ja die Kirche auch in Glaubenssachen, wenn nicht, um über das Faktum des innern Glaubens zu entscheiden, so doch, um über die Pflichtmäßigkeit desselben zu bestimmen. Doch, abgesehen davon könnte man auf den Ausdruck *potestas jurisdictionis* verzichten und dafür den der *Hirtengewalt* substituieren. Diesen Ausdruck hat der Heiland selbst gebraucht; in ihm liegt alles enthalten, was die Kirche in der Leitung und Erziehung ihrer Kinder zu tun hat, daß sie dieselben nämlich *weiden* und *führen* soll, weiden durch die Normierung ihres Glaubens, leiten durch die Normierung ihrer Werke. Durch ihn wird zugleich der Gegensatz dieser Gewalt zur *potestas ordinis*, dem Priestertum, gemildert, und das Verständnis ihrer gegenseitigen *Verbindung* angebahnt.

Dabei müssen wir zunächst festhalten, daß die Hirtengewalt nicht formell in und mit der *potestas ordinis* gegeben ist, weil es Priester und Bischöfe geben kann ohne eigentliche Jurisdiktion. Die Priesterschaft bildet kraft ihres höhern *ordo* gleichsam den Adelstand in der Kirche, der sich durch seine höhere Würde und den in derselben liegenden Besitz der übernatürlichen Gnadengüter der Gesellschaft vor den übrigen Gliedern auszeichnet. Vermöge dieser Stellung ist sie auch naturgemäß im allgemeinen zur Ausübung der Hirtengewalt in der Kirche berufen; als die geistige Mutter der übrigen Gläubigen ist die Priesterschaft auch der geborene Träger der Erziehungsgewalt über dieselben; weil sie dem Gottmenschen enger verlobt ist, weil der Hl. Geist mit seiner gnadenvollen Fruchtbarkeit in ihr wohnt, ist sie im allgemeinen auch das Organ, wodurch derselbe Hl. Geist die Kirche in alle Wahrheit einführen und zu allem Guten anleiten will. Allein damit ist nicht gesagt, daß diese Hirtengewalt ganz oder teilweise ohne weiteres kraft der priesterlichen Würde in jedem Einzelnen wohne. Es ist nicht einmal gesagt, daß ein jeder ohne weiteres auch nur die Berechtigung habe, seine priesterliche Fruchtbarkeit auszuüben und über die in derselben liegenden Gnadenschätze für sich oder zugunsten der Gläubigen zu verfügen; denn diese Verfügung selbst gehört nicht mehr der

Priestergewalt als solcher, sondern der Hirtengewalt an. Dieser allein kommt es zu, wie die kirchliche Tätigkeit der übrigen Gläubigen, so auch, wenn nicht noch mehr, diejenigen Tätigkeiten zu leiten und zu normieren, durch welche der Hl. Geist seine Gnaden spendet. Wie der Hl. Geist seine Leitung und Regierung der Kirche im allgemeinen naturgemäß an seine priesterlichen Organe knüpft, so muß er doch, soll bei der Vielheit dieser Organe die Kirche eine einheitliche und geordnete sein, die Ausübung ihrer priesterlichen Gewalt und die Uebertragung der Hirtengewalt auf dieselben an eine bestimmte Ordnung binden und einer einheitlichen Leitung unterstellen. Der durch Scheidung der priesterlichen Ordnung Christi von den übrigen begründete Organismus der Kirche muß daher notwendig durch Organisierung ihrer leitenden Gewalt fortgeführt und vollendet werden.

Von der Einheit der Hirtengewalt hängt daher insbesondere die Einheit der Kirche in ihrem sozialen Leben ab. In ihrer Einheit muß es sich zeigen, daß der in vielen Organen wirkende Geist der Kirche ein einziger ist, der alle diese Organe zu einem Ganzen verbindet und sie nur in der Einheit des Ganzen ihre ordnungsmäßige Wirksamkeit ausüben läßt. In ihrer Einheit muß es sich offenbaren, daß die Glieder und Organe der Kirche, wie sie *einen* Leib Christi bilden und um die Eucharistie herum, als um ihre gemeinsame Lebensquelle, sich sammeln, und wie sie berufen sind, die höchste Einheit, die der Dreifaltigkeit, darzustellen, so auch in der Entfaltung ihres Lebens und ihrer Tätigkeit ein festgeschlossenes Ganzes bilden, in welchem die Einheit und Harmonie des äußern sozialen Lebens der treue Reflex seiner innern, geheimnisvollen Wesenseinheit ist.

Diese Einheit der Hirtengewalt in der Kirche finden wir darin, daß die ganze Fülle der kirchlichen Hirtengewalt nach der Glaubenslehre in einem Hohepriester dergestalt niedergelegt ist, daß ihm die ganze Herde der Kirche und selbst die Priester und Hohepriester derselben angehören und unterworfen sind, alle übrigen Hohepriester und Priester hingegen nur in Abhängigkeit von ihm und in Verbindung mit ihm Hirtengewalt in der Kirche erlangen und ausüben können. Durch ihn, als sein Fundament, wird das ganze soziale Gebäude der Kirche getragen; von ihm geht die Hirtengewalt in den übrigen Hirten der Kirche aus, wie die Strahlen aus der Sonne, die Bäche aus der Quelle, die Aeste

aus dem Baume. Dadurch, daß in ihm die Fülle der Hirtengewalt ruht und keine andere in der Kirche von der seinigen unabhängig gedacht werden kann, wird die Kirche wahrhaft und *vollkommen* eins, nicht bloß in ihrer Spitze, sondern in ihrem tiefsten Grunde — und von Grund aus — nicht bloß in ihrem Gipfel, sondern in ihrer Wurzel — und von der Wurzel heraus. Eine andere, geringere Einheit in der Kirche ist nicht denkbar, wenn nicht die Art ihrer sozialen Organisation in vollen Widerspruch mit ihrem innern Wesen treten soll.

Wenn manche Theologen sich zu dieser erhabenen Idee von der Stellung des Papsttums in der Kirche nicht erschwingen können, so liegt vielleicht nicht der letzte Grund darin, daß sie die Kirche nicht genug von ihrem übernatürlichen, geheimnisvollen Wesen aus kennen oder betrachten, welches sich gerade im Papsttum reflektiert und ausspricht. Man faßt die Kirche, obwohl von Gott gestiftet, zu sehr nach dem Schema der natürlichen Gesellschaften auf; in diesen letztern ist die einheitliche Regierungsgewalt, selbst wenn die Verfassung eine monarchische, immer nur die Vertreterin des Gesamtinteresses; die Vereinigung desselben in einer Hand gehört gar nicht zum Wesen dieser Gesellschaften, sie bildet bloß einen besonderen Modus ihrer faktischen Existenz und Durchbildung. Der Monarch bildet daher hier mehr die Spitze der Gesellschaft, als ihr Fundament oder eine wesentliche Bedingung ihrer Existenz. Die Kirche hingegen bildet sich erst um einen schon gegebenen, übernatürlichen Mittelpunkt, um Christus und seinen Geist, der naturgemäß auch im sozialen Organismus durch *einen* Stellvertreter, *ein* Organ sich geltend machen muß. Nicht die Kirche setzt diesen Mittelpunkt aus sich heraus; er ist auch von Gott nicht bloß dazu gesetzt, um die Kirche als ein einheitliches Ganzes abzuschließen; er soll vielmehr die Kirche tragen als deren Grundveste, auf der sie sich aufbaut, durch den sie auf dem Gottmenschen und dem Hl. Geist ruht, durch den ihre Einheit nicht bloß irgendwie vermittelt oder gekrönt, sondern wesentlich bedingt wird. Die Kirche als Gesellschaft ist in ihm, wie sie in Christus ist; sie ist durch ihn in Christus, weil auch Christus als ihr regierendes Haupt mit seiner Hirtengewalt nur durch ihn in der Kirche ist.

Ist das die wahre Idee von der Einheit der Hirtengewalt in der Kirche und der durch dieselbe bedingten Einheit der Kirche,

dann versteht es sich von selbst, daß auch die an dieselbe geknüpfte oder vielmehr ihr wesentlich innewohnende Unfehlbarkeit in dem Träger der vollen Hirtengewalt wohnt. Unfehlbar *muß* die Hirtengewalt sein, wenigstens in bezug auf die Normierung des Glaubens und der Sitten, weil sie sonst ihre Untergebenen nicht mit voller Zuverlässigkeit leiten könnte; und sie *ist es* in der Tat, weil die Träger derselben sie nur als Stellvertreter Christi und Organe des Hl. Geistes verwalten. Derjenige, welcher sie in ihrer ganzen Fülle besitzt, welcher darum auch der vollberechtigte Vertreter Christi und der Wahrmund des Heiligen Geistes ist, muß daher auch die Unfehlbarkeit besitzen, insoweit natürlich, als er kraft seiner Vollgewalt handelt und diese Gewalt in ihrer ganzen Größe zur Geltung bringt.[327] Durch ihn will ja Christus alle Glieder der Kirche in sich zur Einheit des Glaubens und der Liebe zusammenführen; durch ihn und in in ihm sollen sich die Gläubigen an ihr übernatürliches Haupt anschließen und vom Hl. Geiste sich regieren lassen.

Diese übernatürliche Unfehlbarkeit der Hirtengewalt im Papste ist, wie die quellenhafte Einheit derselben in seiner Person, der Reflex des innern, geheimnisvollen Wesens der Kirche, und darum auch in sich selbst ein übernatürliches Mysterium, welches die Kirche in ihrer göttlichen Größe zur Anschauung bringt. Eine Unfehlbarkeit des Ganzen — der ganzen Kirche oder auch des ganzen Episkopates — resultierend aus der Uebereinstimmung einzelner — wäre einerseits nur ein unvollkommener, künstlicher Notbehelf, unwürdig der erhabenen, wunderbaren Wirksamkeit, welche der Hl. Geist in der Kirche entfaltet; andererseits würde dadurch der Schwerpunkt derselben dem direkten Einflusse des Hl. Geistes entzogen und mehr auf eine natürliche Grundlage verlegt. Denn wenn gerade der Hl. Geist es sein soll, der die vielen zusammenführt, warum sollte er sie denn nicht dadurch organisch zusammenführen, daß er sie auf einen gemeinsamen Mittelpunkt anweist? Freilich, wo faktisch eine solche Uebereinstimmung der Gläubigen oder ihrer Hirten im Glauben besteht, ist dieselbe auf den Hl. Geist in seiner universalen Wirksamkeit zurückzuführen; aber ihre Unfehlbarkeit hat zugleich eine stark vorwiegende natürliche Ursache und Bürgschaft darin, daß die konstante Uebereinstimmung so vieler Menschen nicht anders als durch die objektive Wahrheit ihres Gegenstandes herbei-

geführt werden konnte. Dieser natürliche Rückhalt schwächt offenbar das Mysterium der Unfehlbarkeit, und diejenigen, welche eben nur in jener Uebereinstimmung die Wurzel der kirchlichen Unfehlbarkeit anerkennen, geben dadurch nur zu deutlich zu zu verstehen, daß sie das Uebernatürliche, das Geheimnisvolle in der Kirche scheuen und sich nicht recht damit befreunden können. Ja, damit untergraben sie auch ihre äußere Organisation, welche wesentlich auf übernatürlichen Grundlagen ruht; es fehlt dann in der Kirche ein Organ, um eben jene Uebereinstimmung der Gläubigen, wo dieselbe nicht vorhanden, zu erzeugen; der Spruch des Papstes ist dann nur ein offizielles Zeugnis der vorhandenen Uebereinstimmung, der Papst selbst der Mund der Gesamtheit und erst so auch der Mund des in der Gesamtheit wohnenden Hl. Geistes; sein Glaube wäre also auch nicht das Fundament des Glaubens der Gesamtheit und würde, anstatt nach den Worten des Heilandes die Gesamtheit zu tragen, von ihr getragen.

Aber warum sollen wir bei einem Gebäude, dessen ganzes Wesen Mysterium ist, nicht auch für seinen äußern Organismus eine geheimnisvolle Grundlage annehmen? Warum sollte der Hl. Geist, wie er mit seiner wunderbaren Fruchtbarkeit im Priestertum wohnt, um durch dasselbe seine Gnaden in der Kirche zu spenden, nicht auch in dem Mittelpunkte des sozialen Gebäudes der Kirche, in dem Träger seiner Hirtengewalt, so wohnen können und wirklich wohnen, daß er von da aus die ganze Herde in der Einheit des Glaubens und der Liebe aneinander bindet, und gerade *durch ihn* dem Gebäude seine Einheit und Festigkeit geben? Diese Verbindung des Hl. Geistes mit dem Oberhaupte der Kirche wird ein Wunder sein, und ein großes Wunder; aber es soll eben auch ein solches sein. Die Kirche ist überhaupt ein wunderbarer göttlicher Bau: was Wunder, daß ihr Fundament so wunderbar ist? Sie ist die Braut des Gottmenschen: was Wunder, daß sie in ihrem Haupte so innig mit demselben verbunden, und durch ihr Haupt so wunderbar von demselben geleitet wird?

Erst durch dieses Mysterium der Fülle der Hirtengewalt im Haupte der Bischöfe begreift man vollkommen das Mysterium der erhabenen Mutterschaft der Kirche, wie wir es oben angedeutet haben.

Die Mutterschaft der Kirche eignet im strengen Sinne nicht der Gesamtheit derselben, sondern denjenigen Personen, welche in sich die Fruchtbarkeit und Hirtengewalt tragen, durch welche die Kinder der Kirche gezeugt, gepflegt und geleitet werden.[328] Sie eignet mit Einem Worte den Vätern der Kirche. Väter nennen wir dieselben mit Rücksicht auf ihren natürlichen Geschlechtscharakter, der zur Ausübung der höhern Funktionen in der Kirche naturgemäß von Christus gefordert wird. Aber wenn man ihre Stellung in der Kirche formell nach ihrer übernatürlichen Seite betrachtet, mehr ihre Würde als ihre Person ins Auge faßt, dann tragen sie augenscheinlich den Charakter der Mutterschaft an sich. Ihre Personen erscheinen dann als in besonderer Weise mit dem Gottmenschen in seinem Hl. Geiste vermählt, als diejenigen, durch welche der Gottmensch, wie der Vater durch die Mutter, seine Kinder zeugt, pflegt und erzieht. Gerade in dieser Beziehung kommt dann auch nicht die Vielheit ihrer Personen in Betracht, sondern die Einheit ihres Verhältnisses zu Christus und dem Hl. Geiste, eine Einheit, welche auch im äußern Organismus durch die Abhängigkeit aller von dem Inhaber der vollen Hirtengewalt repräsentiert ist.

In dieser doppelten Verbindung — mit Christus und dem Heiligen Geiste nach innen und mit dem Stellvertreter beider nach außen — bilden sie die *eine* Braut Christi, deren Schoß er befruchtet, um die Kinder der Kirche zu zeugen und zu nähren, deren Haupt er mit seiner Hirtengewalt krönt; so bilden sie somit auch die *eine* Mutter der Gläubigen. Aber sie alle zusammen sind das nur insofern, als ihr Haupt, der Papst, es auch für sich allein ist. Insofern sie in Kraft jener doppelten Verbindung auftreten und wirken, kommen daher die Qualitäten ihrer individuellen Persönlichkeit nicht in Betracht; mag diese Persönlichkeit gut oder schlecht sein, Christus wirkt durch sie als seine Organe, und diese Wirksamkeit bleibt immer fruchtbar, beziehungsweise unfehlbar, abgesehen von der persönlichen Beschaffenheit der Organe, fruchtbar in der Ausübung der Priestergewalt, unfehlbar in der Ausübung der *vollen* Hirtengewalt in bezug auf Glauben und Sitten. Das ist der konkrete Sinn der vielfach nur sehr vag verstandenen Worte: die Kirche als solche kann nicht fehlen; die Fehler ihrer Glieder und ihrer Gewalthaber berühren sie selbst nicht. Ihr Schoß bleibt immer unbefleckt und

heilig, weil er nichts anderes ist, als das Vehikel der befruchtenden und regierenden Kraft des Heiligen Geistes. Und so sind auch die Kinder der Kirche, insofern sie in der Kraft des Hl. Geistes aus diesem Schoße gezeugt und in demselben gehegt und geleitet werden, unbefleckt und heilig, sind Kinder Gottes in ihrem Sein und Leben. Weil aber eben die Träger der wundervollen Mutterschaft der Kirche in ihrer Person nicht immer ihrer Würde entsprechen, weil ferner die Kinder der Kirche nicht immer sich als solche betragen, der Fruchtbarkeit ihrer Mutter in sich entgegenwirken, ihrer Leitung sich entziehen: deshalb ist das äußere Antlitz dieser Himmelsbraut vielfach befleckt und entstellt; deshalb wuchert *in* ihrem Schoße, nicht *aus* demselben, manches Unkraut, das ihre Himmelsblüten in Schatten stellt. Und wenn auch oft genug in leuchtenden Strahlen ihre innere Herrlichkeit und Größe sich kundgibt, so genügen doch auch diese leuchtenden Zeichen nicht, um ihre ganze wunderbare Größe zu enthüllen. Die wahre Glorie der Tochter des Königs ist von innen; sie liegt beschlossen in der wunderbaren Kraft, mit welcher der Hl. Geist in ihr und durch sie wirkt, und wird sich erst dann ganz offenbaren, wenn diese Kraft alle ihre treuen Kinder gänzlich gereinigt, geheiligt, verklärt, vergöttlicht haben wird. Je weniger jene Herrlichkeit von außen gesehen und begriffen werden kann, desto größer, desto erhabener ist sie; und je weniger selbst der der Kirche anklebende Schmutz ihre innerliche Herrlichkeit trüben oder gar aufheben kann, desto gediegener, desto göttlicher muß dieselbe sein. Aus beiden Gründen aber erscheint die Kirche als ein erhabenes Mysterium, das die ganze Kraft eines über alles Sichtbare und Natürliche sich hinausschwingenden göttlichen Glaubens fordert, aber auch diesem Glauben einen unbegreiflich hohen Inhalt gibt.

§ 81. Das sakramentale Mysterium im Christentum

Der geheimnisvolle Charakter der Kirche offenbart und betätigt sich vorzüglich, wie schon aus dem Gesagten entnommen werden kann, in ihren Sakramenten. Durch die Sakramente und in Beziehung auf sie baut sich der innere, übernatürliche Organismus der Kirche auf, und durch sie vorzüglich äußert derselbe hinwiederum seine übernatürliche Kraft.

Ehe wir jedoch darangehen, die Sakramente im engern Sinne ihrem tiefern Wesen nach zu betrachten, oder vielmehr, um gerade für diese Betrachtung einen höhern Gesichtspunkt zu gewinnen, wollen wir eine das ganze Christentum durchdringende Idee, die des sakramentalen Mysteriums überhaupt, welche den Sakramenten im engern Sinne zugrunde liegt, näher erörtern.

Das Wort „Sakrament" kann nach seiner ursprünglichen Bedeutung gleichbedeutend mit „Mysterium" sein; wenigstens bilden die Ausdrücke an sich keinen Gegensatz zueinander. In der Kirchensprache wurden daher anfangs beide Ausdrücke ganz parallel gebraucht. Bei den lateinischen Vätern wird in der Regel das Wort *sacramentum* als Korrelativ des griechischen *μυστήριον* angewandt. Der Gegensatz, daß *sacramentum* etwas Sichtbares, *μυστήριον* etwas Unsichtbares, Verborgenes bezeichnet, tritt dabei nicht hervor. Vielmehr nennen die lateinischen Väter ganz unsichtbare Dinge, wie die Trinität, *sacramenta*, die griechischen umgekehrt sichtbare Dinge, wie die sieben Sakramente, wegen des in ihnen liegenden Geheimnisses, schlechtweg *μυστήρια*.

Im Laufe der Zeit bildete sich jedoch die Bedeutung von *sacramentum* dahin aus, daß damit zunächst sichtbare Dinge bezeichnet wurden, welche auf irgend eine Weise ein *mysterium* im engern Sinne enthalten, die also auch trotz ihrer Sichtbarkeit geheimnis*voll* sind. In solchen Dingen wird das Mysterium, das Verborgene, mit dem Sichtbaren verknüpft, und das aus beiden integrierte Ganze partizipiert dann zugleich an dem Charakter seiner beiden Teile: man könnte es füglich *sakramentales Mysterium* nennen. Ja, auch die beiden verbundenen Teile partizipieren gegenseitig einer an dem Charakter des andern, insofern der eine auf den andern bezogen wird. So könnte man dann namentlich das im Sakramente verborgene Mysterium, insofern es eben mit dem Sakramente verbunden ist, als sakramentales Mysterium bezeichnen.

Die Bedeutung dieser Bestimmungen wird bald in der Anwendung an Beispielen klar werden. Vorerst müssen wir dieselben noch genauer ausführen.

In betreff des sakramentalen Mysteriums kommen offenbar zwei Momente wesentlich in Betracht, erstens nämlich das im Sakramente verborgene Mysterium als solches, und zweitens die Verbindung desselben mit dem Sakramente, der sichtbaren

Sache. Nur dann, wenn beide Momente vollkommen ausgebildet vorhanden sind, werden wir im vollen Sinne von einem sakramentalen Mysterium reden können.

Was das erstere Moment betrifft, so kann natürlich für uns nur das als Mysterium gelten, was ein solches im strengen theologischen Sinne ist, das wahrhaft Uebernatürliche, was weder für unsere Sinne, noch für unsere Vernunft sichtbar und wahrnehmbar ist. So würde es niemanden einfallen, den Menschen oder seinen Leib deshalb ein Sakrament oder sakramentales Mysterium zu nennen, weil die Seele in ihm verborgen ist; denn die Seele ist etwas Natürliches und, wenn auch nicht für die Sinne, so doch für die Vernunft natürlicher Weise erkennbar.

Was das zweite Moment, die Verbindung des übernatürlichen Mysteriums mit der sichtbaren Sache, betrifft, so kann dieselbe eine doppelte sein: eine *reale* oder eine *ideale*. Letztere ist vorhanden, wenn eine sichtbare Sache ein Mysterium in sich trägt als dessen Symbol und Gleichnis, in welchem ich dasselbe für meine Erkenntnis veranschaulichen kann, oder worin mir das Mysterium von einer andern Intelligenz anschaulich vorgestellt wird. In diesem Sinne sprechen die Väter zuweilen von Sakramenten der Trinität in den Kreaturen. Aber durch diese bloß ideelle Verbindung tritt das Sichtbare mit dem Unsichtbaren nicht wirklich zu einem Ganzen zusammen. Soll das sakramentale Mysterium als solches objektive Realität haben, dann muß die Verbindung eine reale sein, wie die der göttlichen Person Christi mit seiner menschlichen Natur, die des vergeistigten Leibes Christi mit den sakramentalen Gestalten, wie die der Gnade mit dem begnadigten Menschen. Bei der ersten Verbindung ist das Sakrament zwar Sakrament, aber ein *sacramentum vacuum*, worin das Mysterium nicht wirklich enthalten ist; bei der letztern ist es ein *sacramentum plenum*, von dem Mysterium wirklich erfüllt, wirklich geheimnis*voll*. Und weil im letzten Falle das Mysterium wirklich in der sichtbaren Sache gegenwärtig ist, deshalb wird es auch hier wirklich demjenigen gegenwärtig, welcher die sichtbare Sache sieht, nicht zwar so, daß er damit das Mysterium in sich selbst schaute, aber doch in der Weise, daß er, wenn anderweitig durch den Glauben mit der Verbindung beider bekannt, beim Anblicke der sichtbaren Sache auch weiß, daß er das Mysterium wirklich vor sich hat.

Es gehört nämlich zum Wesen des sakramentalen Mysteriums, daß das Mysterium auch im Sakramente Mysterium bleibt. Das wäre nicht der Fall, wenn es in demselben schlechtweg offenbar würde; es soll ja eben etwas im Sakramente, im Innern desselben Verborgenes sein und bleiben. Dadurch wird nicht ausgeschlossen, daß das Sakrament auch dazu angetan sei, das innere Wesen und die Bedeutung des Mysteriums zu veranschaulichen (wie das bei der Eucharistie durch die Gestalten des Brotes und Weines in bezug auf die nährende und einigende Kraft des Leibes Christi geschieht), oder daß im Sakramente die Gegenwart des Mysteriums durch einzelne aus demselben hervorbrechende Strahlen sich kundgebe (wie bei der Menschheit Christi die hypostatische Union derselben durch die in ihr gewirkten Wunder hervorleuchtet). Nur darf das Wesen des übernatürlichen Mysteriums im Sakramente nicht erscheinen; dieses muß immer Gegenstand des Glaubens bleiben, der unter dem Sakramente in dessen Tiefe das erfaßt, was weder der äußere Sinn, noch die auf Grund seiner Wahrnehmung forschende Vernunft zu erreichen vermag.

Im Sinne der realen Verbindung des Verborgenen mit dem Sichtbaren sind die meisten Mysterien des Christentums sakramentale Mysterien. Die Trinität ist kein solches, wenigstens unmittelbar in sich; sie wird das nur mittelbar im Gottmenschen. Aber der erste Mensch, wie er aus der Hand Gottes hervorging, war schon ein sakramentales Mysterium, indem die übernatürliche, unsichtbare Gnade sich mit seiner sichtbaren Natur verband. Noch mehr aber ist es der Gottmensch; er ist das große Sakrament, „das offenbar große *sacramentum* der Barmherzigkeit", wie hier die Vulgata bedeutungsvoll das griechische *μυστήριον* übersetzt, „welches offenbar geworden ist im Fleische".[329] Das Uebernatürliche im erhabensten Sinne vereinigte sich hier in der innigsten und realsten Weise mit der sichtbaren Menschheit, mit dem Fleische, wie die Menschheit eben nach ihrer sichtbaren Seite genannt wird, und zwar so, daß es, obgleich substanziell und persönlich im Fleische gegenwärtig, nichtsdestoweniger sich in demselben verborgen hielt. Wie hier die dem Fleische Christi eignende hypostatische Union mit dem Logos das Mysterium im Sakramente des Fleisches ist, so wird dieses Fleisch selbst wieder, durch die Kraft der Gottheit zu

einer übernatürlichen geistigen Existenzweise erhoben, zum Mysterium im Sakramente der Eucharistie, wo es sich mit den sichtbaren Gestalten des Brotes so innig vereint, daß es die ihnen homogene natürliche Substanz in der vollkommensten Weise vertritt und durch jene die Gestalten in der Wirklichkeit vergegenwärtigt werden. Im Anschlusse an die Inkarnation und die Eucharistie wird dann weiterhin die Kirche zu einem großen Sakramente, sie wird ein sakramentales Mysterium, weil sie, äußerlich sichtbar und nach ihrer sichtbaren Seite nur als ein Verein von bloßen Menschen erscheinend, in ihrem Innern das Mysterium einer wunderbaren Vereinigung mit dem menschgewordenen und in ihrem Schoße wohnenden Christus und mit dem sie befruchtenden und leitenden Hl. Geiste verbirgt.

In allen diesen Gegenständen verifiziert sich der Begriff des sakramentalen Mysteriums, wie wir ihn oben aufgestellt haben. In allen haben wir ein sichtbares natürliches Wesen, bei dessen natürlicher Betrachtung man höchstens zur Ahnung des in ihm verborgenen Mysteriums gelangt, während wir jedoch nur durch den Glauben gewiß werden, daß ein solches Mysterium wirklich da ist, daß es in dem Sichtbaren wirklich gegenwärtig vor uns steht.

Doch wozu, wird man fragen, diese subtilen Bestimmungen und Definitionen des sakramentalen Mysteriums?

Dieselben wären, dünkt uns, wichtig und interessant genug, wenn sie nur dazu dienten, im Interesse der Wissenschaft den Begriff der christlichen Mysterien möglich allseitig auszuführen und aufzuklären. Sie sind um so wichtiger, weil dadurch erklärt wird, wie die Mysterien auch in ihrer Verbindung mit dem Sichtbaren nicht aufhören, Mysterien zu sein, weil dadurch erst recht ihr Verhältnis zu ihrem Gegenteil, dem Sichtbaren, hervortritt, damit aber auch der Gegensatz und das Wechselverhältnis zwischen Glauben und Wissen zutage tritt.

Aber außer dieser mehr subjektiven Bedeutung hat die Betrachtung der Sakramentalität mancher Mysterien auch die größte Bedeutung für eine tiefere Auffassung des ganzen Systems der Mysterien selbst.

Um dieses zu zeigen, haben wir die Frage zu beantworten: warum und wozu ist bei manchen Gliedern des christlichen Systems das Uebernatürliche, auch für die Vernunft unsicht-

bare Mysterium mit dem natürlichen, und zwar sinnlich sichtbaren Elemente, warum sind hier zwei so weit auseinanderliegende Gegensätze miteinander verbunden?

Die Beantwortung dieser Frage läßt sich nach zwei Richtungen unternehmen, je nachdem man als Ziel der Vereinigung das Eingehen des Natürlichen, Sichtbaren in das Uebernatürliche, Unsichtbare, oder das Hervortreten, die Vergegenwärtigung des Unsichtbaren, Uebernatürlichen durch das Sichtbare auffaßt. Beide Richtungen müssen sich natürlich begegnen und wechselseitig bedingen; aber zur leichtern Erklärung der Sache müssen wir sie voneinander unterscheiden.

Also zuerst: warum wollte Gott, daß überhaupt das Sichtbare das übernatürliche Mysterium in sich aufnehme? Diese Frage gilt zunächst dem Menschen und mit ihm der ganzen sichtbaren Natur, zugunsten welcher das Mysterium gegeben wird. Hier ist die Antwort einfach. Gott wollte nicht nur den geschaffenen reinen Geist, sondern auch die sinnlich sichtbare, materielle Natur, hauptsächlich im Menschen und in Beziehung auf den Menschen, durch ihre Verbindung mit dem in diesen gelegten übernatürlichen Mysterien heiligen und verklären. Nicht bloß die geistige, sondern auch die materielle Natur wollte er zu seinem Tempel machen, und diesen Tempel durch den Hl. Geist einer übernatürlichen Heiligkeit und Herrlichkeit teilhaft machen. Dadurch, daß er im Menschen das Leibliche mit dem Geistigen substanziell vereinigte, setzte er die geistige und sinnliche Natur in die innigste Verbindung, kraft welcher die leibliche Natur Anteil haben mußte an der übernatürlichen Erhebung der geistigen. Nun aber soll die auch der materiellen, leiblichen Natur zu verleihende Verklärung nicht sogleich in ihr offenbar werden. Vorerst wohnt in ihr das Uebernatürliche nur als höhere, himmlische Weihe, die erst später ihren Glanz enthüllen, als ein in ihrem Innern schlummernder göttlicher Keim, dessen reiche Kraft erst am Ende der Zeiten zum Durchbruche kommen soll. So ist namentlich im Menschen der sichtbare Leib desselben durch die in ihm wohnende Gnade des Hl. Geistes mit geheiligt, besitzt in ihr den Keim seiner eigenen zukünftigen Verherrlichung, und trägt somit in sich ein großes Mysterium verborgen, das wir jetzt nur im Glauben ergreifen.

Doch eine noch größere Bedeutung erlangt das sakramentale

Mysterium da, wo das übernatürliche Mysterium nicht bloß einfach *in das Sichtbare hineintritt*, sondern eben *in demselben und durch dasselbe an uns herantritt*, in demselben und durch dasselbe als durch ein Vehikel und Werkzeug wirkt und sich mitteilt. Das erste geschieht, wie wir gesehen haben, beim Menschen und bei der sichtbaren Natur, welche das Uebernatürliche bloß aufnehmen, das zweite beim Gottmenschen, der seinen sichtbaren Leib in seine göttliche Person aufnimmt und dadurch denselben zum Träger und Vehikel seiner göttlichen Kraft erhebt. Hierauf beruht der ganze sakramentale Organismus des Christentums, dessen Wesen darin besteht, daß die übernatürliche Gnade nicht bloß als ein verborgenes Kleinod in der sichtbaren Welt niedergelegt wird, sondern auch an sichtbare Organe und Werkzeuge in ihrer Mitteilung gebunden ist.

Diese Gebundenheit des Mysteriums an das Sichtbare, des Uebernatürlichen an das Natürliche und namentlich an das Materielle könnte auf den ersten Blick als eine Erniedrigung desselben erscheinen, welche nur mit Rücksicht, sei es auf die natürliche Unvollkommenheit des Menschen, an welchen das Uebernatürliche herantreten soll, sei es auf die durch die Sünde eingetretene Verkümmerung desselben sich motivieren lasse. Dieses Verhältnis möchte man als ein in etwa unnatürliches, auf rein medizinellen Gründen beruhendes auffassen, als wenn einerseits der Mensch, als in die Sinnlichkeit versunkenes Wesen, eben durch seine Schwachheit einer solchen sinnlichen Vermittlung des Uebernatürlichen bedürftig wäre, andererseits auch durch diese Vermittlung in eine neue, aber heilsame Abhängigkeit von der sinnlichen Natur hineingewiesen, für seinen Stolz gedemütigt werden sollte. Daran reiht sich der Gedanke, der sakramentale Charakter des Christentums sei ausschließlich auf die gefallene Natur berechnet, während eine derartige Einrichtung im Urstande nicht hätte Platz greifen können; er bekunde die wunderbare Heilkraft des Christentums, gehöre aber keineswegs an sich, seinem Wesen nach, absolut, zu einer höhern, wunderbaren Oekonomie des Universums und des Uebernatürlichen insbesondere.

Wir sind überhaupt nicht gesonnen, den übernatürlichen Einrichtungen des Christentums ihren medizinellen Charakter, ihre Bedeutung für die Heilung der menschlichen Gebrechlichkeit abzu-

sprechen. Wir stellen darum auch nicht in Abrede, daß der Sohn Gottes auch deshalb in menschlicher Natur zu uns herabgestiegen sei, und unter sichtbarer sinnlicher Hülle noch fortwährend der Substanz und Kraft nach unter uns wohne, um dadurch unserer Schwachheit, die das Uebernatürliche, ja selbst das Geistige nur unter einer sinnlichen Form lebendig zu fassen vermag, zu Hilfe zu kommen. Trotzdem glauben wir, daß diesem ganzen Verfahren etwas Tieferes zugrunde liegt.

Das, was wir über das Mysterium des ersten Menschen im Urstande und das des Gottmenschen gesagt haben, weist uns darauf hin. Schon beim ersten Menschen beobachteten wir eine eigentümliche, wunderbare Verflechtung der übernatürlichen Gnade mit der Natur des Menschen, und zwar mit der materiellen Seite derselben. Die Fortpflanzung der Gnade war dort an die Fortpflanzung der Natur gebunden; da aber die Fortpflanzungsfähigkeit der menschlichen Natur eben von ihrer materiellen Seite abhängt, und auch durch einen materiellen, sinnenfälligen Akt sich betätigt: so war hier die Gnade an einen sinnenfälligen Akt geknüpft; in und durch diesen Akt trat sie an die Deszendenten Adams heran, mithin auf sakramentale Weise, obgleich in anderer Art, als dies bei den christlichen Sakramenten der Fall ist. Der Grund dieser sakramentalen Verbindung lag hier offenbar nicht darin, daß durch den sinnlichen Akt den Nachkommen Adams das Bewußtsein und die Veranschaulichung der ihnen mitgeteilten Gnade gewährt würde; wenigstens tritt diese Rücksicht hier ganz in den Hintergrund. Der Grund ist augenscheinlich darin zu suchen, daß Gott die Gnade wie ein Gut des Geschlechtes als solchen behandeln, daß er seine übernatürliche Fruchtbarkeit mit der natürlichen des Geschlechtes verflechten, beide zu einem harmonischen Ganzen verbinden, und dadurch jener eine natürliche Unterlage, dieser eine übernatürliche Weihe geben wollte. Wie die materielle Seite der menschlichen Natur der aus der Gnade fließenden übernatürlichen Verklärung teilhaft werden und die Gnade dereinst auch an der Leiblichkeit der Menschen ihren Glanz offenbaren sollte: so sollte auch die Leiblichkeit der Menschen das Vehikel für die Gnadengemeinschaft im Geschlechte werden — eine wahrhaft großartige Einrichtung, aus der wir erkennen, wie wunderbar die göttliche Weisheit das Höchste mit dem Niedrigsten zu

verbinden trachtete, damit beide in geheimnisvoller Einheit und Wechselbeziehung die vollste Harmonie des Universums repräsentierten, damit das Hohe in der Durchdringung des Niedrigen seine ganze Kraft offenbarte, das Niedrige hinwiederum, an der Kraft des Hohen partizipierend, aus seiner natürlichen Niedrigkeit erhoben würde. Das war der sakramentale Charakter des Urstandes des ersten Menschen, das die erhabene Bedeutung desselben.

Die durch den Gottmenschen begründete Ordnung mußte noch in höherm Sinne und aus tiefern Gründen einen sakramentalen Charakter tragen.

Daß im Gottmenschen eine göttliche Person selbsteigen in eine sichtbare Natur hinein- und in und durch dieselbe an die Menschen herantrat, hat seinen Grund nicht bloß darin, daß es dadurch dem Menschen möglich würde, unter der sichtbaren Hülle seinen Gott leichter zu fassen und zu lieben, sondern noch mehr darin, daß diese göttliche Person dadurch im vollsten Maße sich nach außen offenbarte, und in der innigsten und universalsten Weise mit dem ganzen Menschengeschlechte in Verbindung träte. Nur durch diesen Eintritt in die sichtbare und leibliche Menschennatur konnte ferner der Sohn Gottes einen mystischen Leib gewinnen, indem er mit einem ganzen Geschlechte, dessen Einheit wesentlich durch seine Leiblichkeit bedingt ist, sich vereinigte, dieses ganze Geschlecht mit in sich aufnahm. Wie nun die vom Sohne Gottes angenommene leibliche Natur als solche eben die wesentliche Bedingung seiner Einheit mit dem Geschlechte, diese Einheit aber wiederum der Grund der höchsten Erhebung des Geschlechtes, und damit zugleich der Teilnahme desselben an der übernatürlichen geheimnisvollen Kraft seines Hauptes ist: so war es ganz natürlich, daß die geheimnisvolle Gnadenkraft des Sohnes Gottes eben nur durch das Vehikel seiner leiblichen Menschheit in das Geschlecht eintrat. Und nicht bloß war dieses Gebundensein der Gnadenkraft an ein leibliches Vehikel hier ganz selbstverständlich; wir müssen auch hinzufügen, diese Verbindung war, weit entfernt, die Gnade oder ihren Empfänger herabzuwürdigen, gerade dazu angetan, beide zugleich unendlich mehr zu ehren und zu verherrlichen, als sie ohne eine solche Verbindung geehrt und verherrlicht worden wären. Denn gerade da wird die Gnade am meisten verherrlicht, wo sie

nur auf Grund einer unaussprechlich innigen, persönlichen Verwandtschaft mit Gott, dessen Natur sich in ihr ausgießt, mitgeteilt wird; und nirgendwo wird auch der Empfänger der Gnade mehr geehrt, als da, wo er nicht als Fremder, sondern als Glied des eingeborenen Sohnes Gottes mit den Vorzügen desselben überschüttet wird.

Die erhabenste Verbindung Gottes und seiner übernatürlichen Gnadenkraft mit der sichtbaren, materiellen Natur geschieht also gerade durch den sakramentalen Charakter des Gottmenschen, dadurch, daß sein Fleisch wahrhaft und wesentlich die Fülle der Gottheit in sich enthält, und damit zu einer *caro vivificans* wird, aus der für uns das übernatürliche Leben sprudelt. Natürlich wird damit auch das Fleisch selbst auf wunderbare Weise verherrlicht, indem es als Träger einer übernatürlichen Kraft auftritt, und zwar wird es in Christus noch unendlich mehr verherrlicht, als bei Adam. Bei Adam war es nur der Konduktor der Gnadenkraft, die nicht wesentlich und substanziell mit ihm verbunden war; im Gottmenschen aber wird es, gleichsam als Glied der göttlichen Person, auch das wirkliche Organ derselben in ihrer übernatürlichen Wirksamkeit.

Wenn aber nun einmal das Christentum in seinem Grundrisse durch und durch sakramental ist, und wenn eben diese Sakramentalität es in der ganzen Größe seines übernatürlichen, geheimnisvollen Wesens darstellt: dann muß natürlich auch das ganze auf jener Grundlage sich erhebende Gebäude einen sakramentalen Charakter an sich tragen. Ist einmal der Sohn Gottes im sichtbaren Fleische der Menschheit nahegetreten, und hat er in diesem Fleische seine wunderbare Kraft niedergelegt: dann muß auch seine fortwährende Gegenwart hienieden, seine substanzielle Vereinigung mit der ganzen Menschheit sowohl, wie auch seine ganze übernatürliche Wirksamkeit in derselben sich in sakramentaler Weise vollziehen; sonst würde der Aufbau seiner Grundlage nicht entsprechen, würde der heranwachsende Baum von der in seiner Wurzel liegenden Idee und Tendenz abweichen.

Wie der Sohn Gottes durch seine Menschwerdung seine leibliche Einheit mit dem Geschlechte zur Grundlage seiner übernatürlichen Einheit mit demselben machte, so mußte er auch diese letztere Einheit dadurch krönen, daß er die erstere zum Abschlusse brachte; das tat er, indem er sich der leiblichen Nah-

rung substituierte, dieselbe in sein Fleisch und Blut verwandelnd. Und wie er seinem eigenen Fleische eine so wunderbare Fruchtbarkeit verliehen, so mußte er dieselbe von da aus in seinen mystischen Leib, die Kirche, und in die ihr dienenden materiellen Elemente ausgießen. So ließ sich die vergöttlichende übernatürliche Kraft des Gottmenschen, welche den Geist des Menschen und den Leib desselben erheben und verklären sollte, bis in die Tiefe der leiblichen, materiellen Natur herab, um gerade von da aus den Geist, wie von beiden Seiten, von oben und von unten, ihn umspannend, zu durchdringen und zu verklären. Gerade die materielle Natur, die sonst den Geist selbst von seiner natürlichen Höhe herabzuziehen geeignet ist, wurde durch die Inkarnation so hoch erhoben, daß sie fortan in der Kraft Gottes mit zur übernatürlichen Erhebung des Geistes mitwirken sollte. So groß war der Segen, den die Inkarnation des Gottmenschen über sie verbreitete, daß das Fleisch das Vehikel des Hl. Geistes, die Erde, welcher der Mensch seinen leiblichen Ursprung, seine leibliche Nahrung verdankt, auch zu seiner geistigen Mutter werden und in geistige, übernatürliche Nahrung für ihn verwandelt werden konnte und sollte.

Das ist, wenn wir nicht irren, die erhabene Idee, welche wir uns von dem sakramentalen Organismus des Christentums und von dem Wesen und der Bedeutung der sakramentalen Mysterien in demselben zu machen haben.

Man wird daraus auch ersehen, daß eben die Sakramentalität, das heißt die reale Verbindung des Uebernatürlichen mit dem natürlich Leiblichen, in sich selbst ein überaus großes und erhabenes Mysterium ist; so weit ist sie davon entfernt, das Mysterium selbst aufzuheben, oder dessen übernatürliche Bedeutung zu beeinträchtigen. Noch mehr wird sich das herausstellen, wenn wir im folgenden die Sakramente der Kirche im engern Sinne näher betrachten.

§ 82. Mystisches Wesen der kirchlichen Sakramente

Unter den Sakramenten der Kirche im engern Sinne versteht man diejenigen äußern Zeichen, durch welche die Gnade Christi uns übermittelt und angedeutet wird. Damit ist im Grunde auch schon ausgesprochen, daß sie ein großes Mysterium *in sich ent-*

halten, und folglich eben in ihrer Eigenschaft als Sakramente große Mysterien *sind*.

Wären diese Sakramente nichts anderes als bloße symbolische Handlungen, wodurch unsichtbare Dinge vorgestellt, oder einfache soziale Akte und Zeichen, wodurch in der Kirche ebenso, wie in andern menschlichen Gesellschaften, die Aufnahme in dieselbe, die Zulassung zu Aemtern usw. vollzogen werden sollte, so würden sie in keiner Weise einen geheimnisvollen Charakter haben.

Auch dann würde das noch nicht der Fall sein, wenn wir die Kirche bloß als eine von Gott begründete, religiöse Gesellschaft betrachten, ohne Rücksicht auf eine absolut übernatürliche Erhebung ihrer Glieder zur Teilnahme an der göttlichen Natur. Diese Gesellschaft könnte dann bevollmächtigt sein, im Namen Gottes durch äußere, offizielle Akte Sünden nachzulassen, ihre Glieder mit Gott zu versöhnen, und ihnen ein dokumentiertes Recht auf Beistand und Hilfe von seiten Gottes zu verleihen. Aber wer würde darin etwas wahrhaft Mystisches finden? Auch unter Menschen werden ja durch äußere Akte Schulden nachgelassen, Privilegien ausgeteilt, Rechte verliehen. Die Sakramente stünden hier auf derselben Linie, wie z. B. die Salbung Davids zum Könige, welche, in göttlichem Auftrage vollzogen, ihm die königliche Würde verlieh und zugleich den Beistand Gottes zur Verwaltung derselben mit sich brachte. Selbst die durch die Sakramente stattfindende Applikation der Verdienste Christi würde unter diesen Umständen ihnen kein geheimnisvolles Wesen verleihen; sie bestünde ja hier nur in der offiziellen Zuwendung der von Christus uns verdienten Rechte und Ansprüche, wobei nichts anderes wunderbar wäre, als die Verdienste des Gottmenschen selbst, die übrigens, nach dem früher Gesagten, eben wegen ihrer wunderbaren Größe ihren Reichtum nicht auf eine bloße Verzeihung der Schulden und eine Erneuerung des natürlichen moralisch-religiösen Lebens im Menschen einschränken können.

Nach einer solchen Auffassung wären die Sakramente nicht bloße Zeichen zur Veranschaulichung einer unsichtbaren Sache; sie hätten auch zugleich eine wahre Wirksamkeit, aber nur eine moralische, sowohl in bezug auf ihre Wirkung, die nur ein moralisches Verhältnis ist, als in bezug auf ihre Wirkungsweise, welche

bei einer solchen Wirkung auch keine andere, als eine moralische sein kann. Etwas Wunderbares, geheimnisvoll Großes wird man darin nicht finden.

Aber so sehr auch der Rationalist sich in einer derartigen Beseitigung des Wunderbaren gefallen möge, nach katholischer Anschauung muß dasselbe wenigstens insofern festgehalten werden, als die vermittelst der Sakramente zu erzielende Wirkung, die heiligmachende Gnade, kein bloßes moralisches Verhältnis zu Gott, sondern etwas durchaus Reales, etwas mystisch Reales ist, eine Teilnahme des Menschen an der göttlichen Natur und dem göttlichen Leben, eine Wirkung, die nicht durch eine bloße Bevollmächtigung eines Menschen von seiten Gottes, sondern nur durch eine selbsteigene, übernatürliche Intervention und Einwirkung des Hl. Geistes mit seiner ganzen göttlichen Wunderkraft erzielt werden kann.

Wie immer man auch die Beteiligung der sakramentalischen Zeichen und ihrer Verwalter bei der Produktion der Gnade in der Seele auffassen wolle, ob man die Kraft des Hl. Geistes durch sie hindurchgehen, oder von ihnen als Pfänder der Verdienste Christi herabgezogen werden läßt: soviel ist sicher, daß bei der Produktion der Gnade vermittelst der Sakramente eine höchst reale und höchst wunderbare göttliche Wirksamkeit des Heiligen Geistes entfaltet werden, daß also auch mit den Sakramenten selbst, mit den äußern Zeichen, keine bloß moralische, sondern eine hyperphysische, wunderbare Kraft und Wirksamkeit in irgend welcher Weise verbunden sein muß.

Demgemäß haben wir uns die sakramentalen Handlungen unzweifelhaft so zu denken, wie diejenigen äußern Tätigkeiten, z. B. Worte, Berührungen usw., wodurch die Heiligen in der Kraft Gottes äußere Wunder in der sinnlichen Welt, Krankenheilungen, Erweckungen von Toten und dergleichen vollzogen. Ob und wie die Heiligen selbst und ihre äußern Tätigkeiten bei diesen Wundern beteiligt waren; ob sie durch ihre Person bloß die Gnadenwirkung Gottes verdienten und ihre Verdienste durch die äußern Handlungen auf den Empfänger der Wunderwirkung übertrugen, oder ob die Kraft Gottes auch durch sie und ihre Handlungen auf den Empfänger überging: ist eine Frage über den Modus, in welchem das Wunder durch ihre Vermittlung bewirkt wurde; die Realität des Wunders an sich hängt bloß davon

ab, daß die Wirkung nur durch göttliche Kraft erfolgen kann, und die Handlungen der Heiligen sind dadurch allein Tätigkeiten von wahrhaft wunderbarer Wirksamkeit, weil auf irgend eine Weise die Produktion des Wunders, und darum auch die wunderwirkende Kraft mit ihnen verbunden ist.

Die mit den Sakramenten verbundene Wunderkraft ist aber um so größer, als dadurch nicht ein sichtbares Werk in der sinnlichen Natur, sondern ein unsichtbares Werk im Geiste des Menschen, und zwar eine absolut und wesentlich übernatürliche Wirkung, die Teilnahme an der göttlichen Natur und dem göttlichen Leben, hervorgebracht wird. Bei den Wundern im gewöhnlichen Sinne gibt sich die übernatürliche Kraft in einer sichtbaren Wirkung kund; hier aber bleibt die Wirkung ein überaus tiefes und hohes Mysterium; und so muß denn auch das Sakrament selbst, mit Rücksicht auf die mit ihm verbundene geheimnisvolle Kraft, durchaus ein erhabenes, übernatürliches Mysterium sein.

Die Grundlagen dieser Verbindung haben wir schon früher hinlänglich erörtert, und können daher jetzt leicht ihr Wesen und ihren Modus näher bestimmen.

Die Verbindung der übernatürlichen Kraft des Hl. Geistes, des Geistes Christi, mit den kirchlichen Organen, beruht anerkanntermaßen wesentlich auf der Bedeutung der Inkarnation des Gottmenschen und seiner Verbindung mit den Gliedern des Geschlechtes. Als Haupt des Geschlechtes hat Christus vermöge seiner göttlichen Würde dem Geschlechte alle Gaben der Gnade wahrhaft verdient. Aber dieses Verdienst soll nun erst den einzelnen Menschen zugewandt werden, damit sie das objektiv schon für sie erworbene Recht auf die Gnade auch wirklich in Besitz nehmen. Das wollte Christus bewerkstelligen durch äußere, in seiner Kirche und im Namen derselben verrichtete Handlungen, an die er die Mitteilung seiner Verdienste geknüpft hat. Da er nämlich als Haupt eines zwar mystischen, aber zugleich sichtbaren Leibes die Menschen als Glieder dieses Leibes zur Gemeinschaft seiner Würden und Rechte berufen wollte, so mußte er auch die Mitteilung derselben ordentlicherweise davon abhängig machen, daß die Menschen durch äußere Handlungen diesem mystischen Leibe eingegliedert würden, oder als Glieder desselben zu ihm, als ihrem Haupte, in eine besondere Beziehung träten. Kraft solcher Handlungen also werden die Menschen wür-

dig und berechtigt, daß die göttliche Gnadenkraft des von ihrem Haupte ausgehenden Hl. Geistes sich in ihnen betätige; durch solche Handlungen tritt das Verdienst Christi an uns heran und zieht die Gnadenkraft des Hl. Geistes auf uns herab.

Das ist die sogenannte moralische Wirksamkeit, oder vielmehr Mitwirkung der Sakramente bei der Mitteilung der Gnade, d. h. sie vermitteln uns die Gnade kraft ihres moralischen Wertes, den sie dadurch besitzen, daß sie im Namen Christi vollzogen werden und seine Verdienste applizieren. Wenn auch diese moralische Vermittlung der Gnade durch die Sakramente der einzige Modus ihrer Wirksamkeit wäre, so würde darum doch das Mysterium sehr groß sein; nicht als wenn es an sich wunderbar wäre, daß durch sinnliche Handlungen Verdienst zugewandt wird, sondern weil in unserem Falle die Größe des zugewandten Verdienstes und darum auch der Wert der Handlung, in der es enthalten, unaussprechlich, unbegreiflich, ja so groß und erhaben ist, daß dadurch der Hl. Geist selbst herbeigezogen und das höchste außergöttliche Gut, die Gnade der Kindschaft, dem Menschen übermittelt wird.

Nichtsdestoweniger scheint damit noch nicht das ganze Wesen der sakramentalischen Wirksamkeit erschöpft zu sein. Von dieser Seite angesehen, wären die Sakramente nicht eigentlich Werkzeuge der die Gnade produzierenden Kraft Christi und des Heiligen Geistes, sondern bloß Werkzeuge Christi, insofern er uns der zu empfangenden Gnade würdig macht: man kann nicht gut sagen, daß hier der Hl. Geist durch die Sakramente wirke, sondern müßte streng genommen sich dahin aussprechen, daß die Sakramente auf den Hl. Geist wirken, um ihn zur Offenbarung seiner heiligenden Kraft zu bestimmen. Aber gerade das erstere ist zu stark in der Sprache der Hl. Schrift und der Väter betont, als daß wir es unberücksichtigt lassen, oder moralisch erklären könnten; und überdies bietet uns die Stellung des Gottmenschen zu uns nach der früher gegebenen Darstellung dafür einen gewichtigen innern Grund, der die Sache zugleich hinlänglich zu erklären scheint.

Der Gottmensch brachte in seiner Menschheit die Fülle der Gottheit, und mit seiner eigenen göttlichen Person auch den von ihr ausgehenden Hl. Geist in das Menschengeschlecht herab. Nicht bloß durch das Verdienst seiner Menschheit, sondern durch die hypostatische Vereinigung seiner Menschheit mit seiner Gott-

heit brachte er diese und den Hl. Geist auf die Erde herab. So tritt gerade in der Menschheit Christi und durch sie, als ihr Organ, die göttliche Kraft an uns heran; und wie sie hier durch ein in der innigsten Verbindung mit ihr stehendes Organ an uns herantritt, so kann und wird sie auch von da aus durch andere Organe, die mit jenem in Verbindung stehen, sich über gas ganze Geschlecht ausbreiten und an jeden Einzelnen herantreten. Die äußern Handlungen dieser Organe, an welche die Wirksamkeit geknüpft ist, sind deshalb nicht bloß Pfänder, die uns derselben versichern, sondern zugleich wirkliche Vehikel der von Christus, dem gottmenschlichen Haupte, in seine Glieder ausgeströmten Kraft und wirken daher auf ähnliche Weise, wie Christus durch seine äußern Handlungen, seine Worte und Berührungen seine Wunderkraft von sich ausgehen ließ. Eine solche Verbindung ist zwar höchst wunderbar und unbegreiflich; aber das soll sie eben sein, sie kann und soll eben ein Mysterium sein, weil ihre Grundlage, die Inkarnation, das Mysterium aller Mysterien ist.

Diese Art der Vermittlung der Gnade durch die Sakramente nennt man gewöhnlich die physische Wirksamkeit der letztern, nicht als wenn das äußere Zeichen seiner eigenen Natur nach zur Wirkung des Sakramentes beitrüge, sondern vielmehr deshalb, weil es das wahre Vehikel einer übernatürlichen Kraft ist, die ihm beiwohnt oder innewohnt. Physisch nennt man sie bloß im Gegensatze zur moralischen Wirksamkeit des Verdienstes; an sich wäre sie eher als hyperphysisch zu bezeichnen.

Bei der Eucharistie kann dieselbe nicht in Abrede gestellt werden, wenn überhaupt die reale Vereinigung der Menschheit Christi mit der unsrigen eine reale Bedeutung haben soll; aber eben darum muß man sie auch bei den übrigen Sakramenten so lange, als möglich, festhalten, da dieselben an dem sakramentalen Charakter der Eucharistie partizipieren, und mit ihr einen großen sakramentalen Organismus ausmachen. Selbstverständlich wohnt in der Eucharistie die heiligende Kraft des Hl. Geistes ganz anders, als in den übrigen Sakramenten; hier ruht sie persönlich, substanzial im lebendigmachenden Fleische des Wortes; in den übrigen Sakramenten, welche bloß Handlungen sind, kann sie nicht in dieser Weise *ruhen*, sie kann bloß durch diese Handlungen, während sie gesetzt werden, sich nach dem Empfänger hindirigieren. Aber eben diese virtuelle vorübergehende Verbin-

dung scheint man denselben auch nicht leicht absprechen zu dürfen, ohne sie ganz und gar mit der Eucharistie in Disharmonie zu bringen.[330]

Doch sei dem, wie ihm wolle; das müssen wir jedenfalls festhalten: mit den Sakramenten der Kirche ist auf irgend eine Weise die übernatürliche, vom Gottmenschen ausgehende Gnadenkraft des Hl. Geistes verbunden, und zwar deshalb verbunden, weil *der Empfänger des Sakraments durch den Empfang in eine besondere Beziehung zum Gottmenschen als seinem Haupte tritt,* und vermöge dieser Beziehung auch der Kraft des Hauptes als Glied desselben teilhaft werden muß.

Das ist die allgemeine Idee von dem mystischen Wesen der christlichen Sakramente, durch welche sowohl die innere Struktur jedes einzelnen Sakramentes, als auch die harmonische Verbindung und Wechselbeziehung aller zueinander, sowie endlich die mystische Organisation der Kirche selbst bedingt wird. Gehen wir daher genauer darauf ein.

§ 83. *Die innere Struktur der einzelnen Sakramente und deren Verhältnis zueinander*

Das eben beschriebene geheimnisvolle Wesen ist in den einzelnen Sakramenten auf verschiedene Weise ausgebildet. Insofern wir ihre gemeinschaftliche Wirkung, die übernatürliche Gnade, welche von den Theologen die *res sacramenti,* das im sichtbaren Zeichen verborgene Mysterium, genannt wird, ins Auge fassen, kann kein wesentlicher Unterschied zwischen denselben stattfinden. Aber die Beziehungen zu dem großen Sakramente des Gottmenschen, in welche uns die einzelnen Sakramente versetzen, und wodurch sie eben ihr gemeinschaftliche *res* vermitteln, sind bei den einzelnen wesentlich verschieden, und in Rücksicht auf jene Beziehungen erhält auch die gemeinschaftliche *res* eine mannigfache Bedeutung und Bestimmung.

Vor allem unterscheiden wir, abgesehen von der Eucharistie, in den übrigen sechs zwei Klassen, die konsekratorischen und die medizinellen. Zu der ersteren Klasse zählen wir die Taufe, die Firmung, die Priesterweihe, die Ehe; zur zweiten die Buße und die letzte Oelung.

Die erstere nennen wir *konsekratorisch, weil wir durch sie*

für eine übernatürliche Bestimmung geweiht werden und eine besondere permanente Stellung im mystischen Leibe Christi einnehmen.

Durch die *Taufe* werden wir in den mystischen Leib Christi aufgenommen, also als Glieder Christi eingeweiht; durch sie nehmen wir darum zuerst an seinem übernatürlichen Leben Anteil; in ihr werden wir als Kinder Gottes geboren, aber zugleich dazu bestimmt und verpflichtet, als Glieder Christi mit ihm seinen himmlischen Vater in übernatürlicher Weise zu verherrlichen.

Auf daß wir nun aber mannhafte Kinder Gottes und starke, tatkräftige Glieder Christi werden, tritt gleichsam als Komplement zur Taufe die *Firmung* hinzu, um uns noch inniger und fester mit Christus zu verbinden, noch eine höhere Weihe uns zu erteilen, dadurch aber auch von ihm die übernatürliche Gnade reichlicher auf uns überströmen zu lassen. Damit ist die übernatürliche Weihe und Stellung des einzelnen, einfachen Gliedes im Leibe Christi vollendet.

Es muß jedoch auch solche Glieder geben, welche die Stelle und die Wirksamkeit des Hauptes in der Kirche vertreten, welche mit Christus und an seiner statt als übernatürliche Mittler zwischen Gott und den Menschen auftreten; sie müssen in ganz besonderer Weise mit Christus in Verbindung treten, eine ganz besondere Weihe erhalten, und durch diese Verbindung und diese Weihe der übernatürlichen Gnade vorzüglich teilhaft werden. Das geschieht durch das Sakrament der *Priesterweihe*; sie ist die Weihe *per excellentiam*, weil sie dem Empfänger die erhabenste und heiligste Funktion überträgt, die es auf Erden geben kann.

Endlich haben auch jene, welche sich als Glieder des Leibes Christi zur Erzeugung neuer Glieder verbinden, eine besondere übernatürliche Stellung im Leibe Christi. Denn obgleich Christus die Wiedergeburt zu Kindern Gottes sich selbst und seiner Kirche vorbehalten, so hat doch die *Ehe* unter Christen wesentlich den Zweck, die Kinder, welchen sie das natürliche Dasein gibt, nur für den Leib Christi, welchem die Eheleute selbst angehören, zu erzeugen, insofern also die Kinder als Heilige,[331] d. h. zur Heiligkeit bestimmte, hervorzubringen. Daher ist der christliche Ehebund wesentlich nicht nur ein Bild des geheimnisvollen Bündnisses zwischen Christus und der Kirche, sondern als solches zu-

gleich ein Organ dieses letzteren, das zu dem übernatürlichen Zwecke desselben, Kinder Gottes zu erzeugen, mitzuwirken hat. So besitzt die christliche Ehe ihrem Wesen nach eine übernatürliche Weihe, und die Eheleute selbst werden durch dieselbe Gott auf ganz besondere Weise geweiht, und treten somit in eine besondere Verbindung mit Christus und seinem Gnadenleben.

Diese Weihe, welche die konsekratorischen Sakramente erteilen, ist, auch abgesehen von der Gnade, die sie mit sich bringt, nicht bloß ein moralisches Verhältnis; sie ist mit einem reellen, übernatürlichen Zeichen verbunden, welches durch das Sakrament hervorgebracht wird und uns reell in übernatürlicher Weise mit Christus assimiliert und verbindet. Ein solches ist in den drei ersten konsekratorischen Sakramenten der Charakter Christi, welcher der Seele als das Siegel ihrer besonderen Verbindung mit Christus eingedrückt wird. Nur in der Ehe ist ein solches der Seele eingedrücktes Siegel der Weihe nicht naturgemäß; denn einerseits ist sie nicht so sehr die Weihe einer Person, als eine geweihte Verbindung zweier Personen, welche, wie wir später sehen werden, von dem heiligen Charakter der verbundenen Personen ihre Heiligkeit empfängt; andererseits aber erhält sie schon in ihrer Konsumation eine eigengtümliche, reale Besiegelung. In der Einheit des Fleisches stellt nämlich die Ehe nach der Lehre des Apostels ein reelles Abbild ihres Ideals, der Verbindung Christi mit der Kirche, her, und hierin erlangt sie denn auch die vollendete Unauflöslichkeit ihrer Weihe, wie eine solche bei den übrigen konsekratorischen Sakramenten mit dem unauslöschlichen Charakter verbunden ist.[332]

Alle konsekratorischen Sakramente vermitteln nun die übernatürliche geistige Gnade und Lebenseinheit mit Gott in besonderer Weise, je nachdem sie uns in eine besondere Stellung zu Christus und seiner Kirche bringen und uns so eine verschiedene Weihe erteilen. Wie überhaupt die eine göttliche Gnade an Christus und seine Kirche geknüpft ist, so wird sie uns hier auf verschiedene Weise zuteil, je nachdem wir im Organismus des Leibes Christi in der einen oder der andern Art an der Würde, beziehungsweise den Aemtern, des Hauptes teilzunehmen berufen sind, und dadurch auch an seiner Gnadenfülle mehr oder weniger teilnehmen müssen. Die Weihen sind einesteils verschiedene *Titel* auf die Gnade, welche dieselbe in Anspruch nehmen;

andererseits erhält die Gnade mit Rücksicht auf sie eine verschiedene *Bestimmung*, sofern wir durch dieselbe den verschiedenen Zwecken der Weihen entsprechen können und sollen. Auf Grund dieser Doppelbeziehung zu der Weihe, an die sie geknüpft ist, wird die den einzelnen Sakramenten entsprechende Gnade die sakramentale Gnade genannt.

Die Weihe im Charakter, resp. im Ehebunde, ist also das eigentlich *Spezifische* in diesen Sakramenten; sie ist gewissermaßen auch die *unmittelbare* und *nächste* Wirkung der Sakramente, ohne welche das Sakrament nicht *ratum* sein kann, während dieses doch der Fall ist, wenn auch die Gnade bei der Vollziehung des Sakramentes wegen eines im Empfänger vorhandenen Hindernisses nicht hervorgebracht wird. Die Weihe liegt also in der Mitte zwischen dem äußeren Sakramente und der *res sacramenti*; darum ist sie, wie die Theologen sagen, *res simul et sacramentum: res* in bezug auf das äußere Sakrament, durch das sie bezeichnet und bewirkt wird, *sacramentum* in bezug auf die Gnade, weil diese von ihr abhängt, und auch durch ihr reales Siegel einigermaßen bezeichnet wird.

Diese Unterscheidung von *sacramentum, sacramentum simul et res, sacramentum tantum* wurde ursprünglich von den mittelalterlichen Theologen auf die Eucharistie angewandt, und ist erst später analog auch auf die übrigen Sakramente übertragen worden. Bei der Eucharistie ist dieselbe nämlich am offenbarsten und ergibt sich ganz von selbst aus der Natur der Sache. Das äußere Zeichen der Eucharistie, die Gestalten des Brotes und Weines, enthält und bezeichnet zunächst und unmittelbar nicht die Gnade, sondern den Leib und das Blut Christi, so wie der Genuß des Zeichens den Genuß des Leibes Christi und unsere Verbindung mit demselben zu einem Leibe bezeichnet und bewirkt. Erst durch den Leib Christi und unsere Verbindung mit demselben zu einem mystischen Leibe wird uns die Gnadenfülle desselben mitgeteilt, nehmen wir an dem in ihm verborgenen göttlichen Leben Anteil. Der Leib Christi ist also hier *sacramentum simul et res*, und eben hierin erkennen wir vollkommen den sakramentalen Charakter der Eucharistie, und die Art und Weise, wie durch dieses *sacramentum sacramentorum* uns die Gnade vermittelt wird. Da nun in den übrigen Sakramenten die Gnadenmitteilung in analoger Weise vor sich gehen muß, so ist es zu

ihrem tiefern Verständnis sehr angemessen, auch auf sie diese Unterscheidung zu übertragen.

Das haben denn auch viele Theologen getan; weil man aber die tiefe und allgemeine Bedeutung der Unterscheidung nicht scharf genug ins Auge faßte, war man sehr uneinig darüber, was eigentlich in den Sakramenten das *sacramentum simul et res* sei. Dasselbe besteht, wie aus dem Gesagten erhellt, gerade in jener besonderen Verbindung mit dem Gottmenschen als dem Haupte seines mystischen Leibes, durch welche uns auf einen besonderen übernatürlichen Titel hin und zu einem besonderen übernatürlichen Zwecke die Teilnahme an dem Geiste, d. h. an der Gottheit und dem göttlichen Leben des Gottmenschen vermittelt wird.

Wie in der Eucharistie durch die reale Vereinigung mit der unter dem äußern Sakramente verborgenen Substanz des Leibes Christi, so wird in der Taufe die Gnade vermittelt durch die im Taufcharakter enthaltene Mitgliedschaft des Leibes Christi, in der Firmung durch die in ihr gegebene Konsolidation dieser Mitgliedschaft, welche uns zum männlichen Kampfe mit Christus und für Christus verpflichtet, in der Priesterweihe durch die in ihrem Charakter uns zuteil werdende Erhebung zu Organen der priesterlichen Funktionen Christi, in der Ehe durch Herstellung der heiligen Verbindung der Eheleute untereinander und mit Christus zum Zwecke der Ausbreitung seines mystischen Leibes: und so ist bei den übrigen konsekratorischen Sakramenten der Charakter, resp. der heilige Bund, ebenso gut *sacramentum simul et res*, wie bei der Eucharistie die unter dem äußern Sakramente verborgene Substanz Christi.

Die konsekratorischen Sakramente sind demnach in doppelter Weise wahrhaft übernatürlich und deshalb geheimnisvoll in ihrer Kraft und in ihren Wirkungen; einmal, indem sie hier die übernatürliche Gnade und mit ihr das Prinzip des übernatürlichen Lebens und die Einheit des Geistes mit der Gottheit hervorbringen und in sich der Kraft nach enthalten, und wiederum, indem sie eine übernatürliche Weihe erteilen, durch welche das Subjekt zu einer über seine Natur erhabenen Stellung im mystischen Leibe Christi erhoben wird.

Etwas anders verhält es sich mit jenen beiden, welche wir oben *medizinelle* genannt haben. Sie erheben nicht das Subjekt zu einer neuen, übernatürlichen Stellung und Bestimmung im

Leibe Christi; sie haben vielmehr den unmittelbaren eigentümlichen Zweck, das Böse, und was damit in Verbindung steht, aus dem Subjekte zu entfernen. Aber die Art und Weise, wie sie dieses tun, läßt auch sie in ihrem spezifischen Charakter als wahrhaft übernatürlich erscheinen. Denn sie heben die Sünde mit ihrem Gefolge eben insofern auf, als sie ein Hindernis und der Gegensatz zur übernatürlichen Gnade, als sie ein Uebel ist, das nicht an einem bloßen Menschen, sondern an einem Gliede Christi haftet und dasselbe an der Ausübung seiner Funktionen und der Erreichung seines Zieles hindert. Sie setzen also ihrem Wesen nach in dem Subjekt, auf welches sie wirken, seine übernatürliche Stellung im Leibe Christi voraus und wirken daher auf dasselbe auch kraft der organischen Verbindung, in der es mit dem Haupte steht. Sie heilen das Glied Christi eben als solches, indem sie entweder die aufgehobene *lebendige* Verbindung mit dem Haupte wiederherstellen, oder die bestehende, aber durch läßliche Sünden beeinträchtigte, ausgleichen, oder die gefährdete schützen, oder endlich im letzten entscheidenden Kampfe den Uebergang in die Ewigkeit sichern.

Das Sakrament der Buße hat hauptsächlich die erstern beiden Wirkungen, das der letzten Oelung die beiden letztern. Bei beiden kann man ihren spezifischen sowohl, wie ihren übernatürlichen Charakter und ihre innere Organisation auf ähnliche Weise, wie bei den konsekratorischen, durch ein Moment bestimmen, welches zugleich *sacramentum* und *res sacramenti* ist.

Bei der Buße liegt dasselbe in der richterlichen Aufhebung der Schuld als des Hindernisses der Gnade, durch die Reue des Schuldners einerseits und durch die Zuwendung der Genugtuung Christi als des Hauptes andererseits. Es besteht folglich nicht in der Kollation eines neuen Titels auf die Gnade, sondern in der Vernichtung des Gegentitels und in dem damit gegebenen Wiederaufleben des bestehenden Titels, wodurch jedoch die Mitteilung der Gnade ebenso gut vermittelt wird, als wenn ein neuer Titel übertragen würde. Die Nachlassung der Schuld sowohl, als die Wiederkehr der Gnade, wurzelt hier in dem Charakter des Gliedes Christi, durch welchen dasselbe sowohl selbst genugtun, als der Genugtuung Christi, sowie seiner Verdienste und seiner Gnadenkraft teilhaft werden kann.

Bei der letzten Oelung ist das *sacramentum simul et res*, der

Brennpunkt des Sakramentes, schwieriger zu bestimmen, und zwar deshalb, weil sie sowohl mit den konsekratorischen Sakramenten, als mit der Buße zugleich verwandt ist; sie ist zugleich ein Komplement, resp. Supplement des Bußsakramentes, indem sie die Ueberbleibsel der Sünde und ihre Folgen, eventuell aber auch selbst die schweren Sünden aufheben soll, und der Firmung, indem sie den Empfänger zum letzten, schwersten Kampfe, zur Erringung des wichtigsten, entscheidenden Sieges ausrüsten soll. Wenn man, was uns das Richtigere zu sein scheint, die letztere Seite als die vorherrschende betrachtet, und die Tilgung der Ueberbleibsel der Sünde in die Ausrüstung zum letzten Siege über die Sünde und den Tod aufnimmt, so läge das *sacramentum simul et res* eben in der Weihe zu diesem Siege, welche dann ähnlich, wie die Taufe, einerseits die Reinigung von den Schulden, andererseits die Gnade mit der Kraft zum Siege involvierte.[333] Die Tilgung der Schuld geschieht ja hier ohnehin nicht auf dem Wege der gerichtlichen Ausgleichung, wie beim Bußsakramente, sondern in Form einer gnädigen Abwaschung, obschon dieselbe nicht nur, wie die Taufe, ernstliche Reue, sondern auch den Willen, genugzutun und womöglich sich dem Bußgerichte zu unterwerfen, voraussetzt. Aber eben die genannte Weihe besteht hier nicht darin, daß Christus seinem Gliede eine neue Stellung, oder eine neue permanente Funktion, ein Amt, in seinem mystischen Leibe verleiht, sondern darin, daß er sich mit ihm in der Stellung, worin es sich befindet, für die Zeit der Not und Gefahr in einen besonderen Rapport setzt, damit es seine Stellung behaupten und über die Hindernisse, welche der Erreichung seines Zieles im Wege stehen, triumphieren könne. Deshalb drückt die letzte Oelung ebensowenig wie die Ehe und die Buße einen sakramentalen Charakter ein; sie knüpft vielmehr, obgleich in anderer Weise wie diese, an den Tauf-, resp. den Firmungscharakter an.[334]

Auch die medizinellen Sakramente sind also nicht nur in ihrer letzten Wirkung, der heiligmachenden Gnade, sondern auch in der Art und Weise, wie sie dieselbe bewirken, in ihrer innern Struktur, wodurch dieselbe erzielt wird, wesentlich übernatürlich und geheimnisvoll. Denn wenn sie auch, weil keinen Charakter eindrückend, keine neue organische Verbindung mit Christus hervorbringen, so basiert doch ihre ganze Wirksamkeit auf dem

im Empfänger, resp. im Spender, vorhandenen Charakter, wird also durch die im Charakter enthaltene mystische Organisation des Leibes Christi getragen und vermittelt, und auf die Heilung des in ihr ruhenden Lebens gerichtet.

Da nun aber auch die Ehe, obgleich sie in einen neuen heiligen Stand einführt, keinen neuen Charakter eindrückt, sondern vielmehr aus dem bereits vorhandenen Charakter ihre höhere übernatürliche Bedeutung und ihre Gnadenkraft schöpft, so steht dieses Sakrament inbezug auf seine innere Struktur auf derselben Linie, wie die medizinellen Sakramente. Da ferner bei ihr nicht die Personen, sondern ihre Verbindung durch die Personen geheiligt wird, so ist auch der Stand, in den sie einführt, kein konstitutives Glied im mystischen Organismus der Kirche, sondern nur eine Abzweigung desselben.

Um die innere Organisation der Sakramente und die mannigfaltigen Formen, in welchen dieselbe sich darstellt, tiefer zu verstehen, müßten wir also eigentlich, abgesehen von der Eucharistie, zwei Arten von Sakramenten unterscheiden, die charakterisierenden oder hierarchischen, und die nicht hierarchischen. Hierarchische sind diejenigen, welche durch den Charakter, den sie eindrücken, einerseits die Gliederung des mystischen Leibes Christi konstituieren, und andererseits durch diese Konstitution in die betreffenden Glieder die Gnadenkraft des Hauptes derivieren: Taufe, Firmung, Weihe. Nicht hierarchisch sind diejenigen, welche auf Grund der durch den Charakter vollzogenen Eingliederung in den Leib Christi durch spezielle Designation zu einer bestimmten Funktion oder Verrichtung, oder durch Entfernung der Hindernisse der Gnade, von seiten des Hauptes die Gnade vermitteln: Ehe, letzte Oelung, Buße. Die erstern drei bewirken eine wirkliche *Erhebung* des Empfängers zu einer übernatürlichen organischen Einheit mit Christus, wodurch die Lebenseinheit mit ihm vermittelt wird; die letzteren bewirken auf Grund dieser Erhebung, daß der Empfänger, auf dieser Höhe stehend, unter verschiedenen Verhältnissen, in welche er hier eintreten kann, in eine spezielle Kommunikation mit dem Haupte tritt, wodurch zur Bewährung, Erhaltung, Wiederherstellung seiner hohen Würde auf Grund seiner organischen Verbindung mit dem Haupte die übernatürliche Gnade vermittelt wird.

Irren wir nicht, so gewinnen wir hieraus auch eine tiefere

Vorstellung von der realen und sogenannten physischen Wirksamkeit der Sakramente, von der wir oben sprachen. Dieselbe wird gewöhnlich deshalb hauptsächlich bekämpft, weil es sich nicht denken lasse, wie eine sinnliche und dazu zeitlich verlaufende Handlung in der Seele eine geistige, ja absolut übernatürliche Wirkung, die nur in einem Augenblicke eintreten kann, auch nur als Instrument hervorzubringen vermöge.

Wenn es sich um die Wirkung der Sakramente schlechthin handelt, so meint man damit zunächst die *res tantum*, die Gnade. Dieser Wirkung gegenüber erscheint dann als das wirksame Sakrament nicht das äußere Zeichen allein, das *sacramentum tantum*, sondern auch das *sacramentum simul et res*, wodurch eben das äußere Sakrament als *sacramentum ratum* oder *valens* konstituiert wird. Bei den hierarchischen Sakramenten ist das *sacramentum simul et res* auch ein wahres, *reales*, an der Seele des Empfängers haftendes, *inneres* Zeichen. Wie diese Sakramente durch das äußere sinnliche Zeichen mit der äußern sichtbaren Seite der Quelle aller Sakramente, des großen Sakramentes der Frömmigkeit des Gottmenschen in Beziehung treten: so werden sie durch das innere Zeichen mit der innern geistigen Seite des Gottmenschen, der hypostatischen Union der sichtbaren Menschheit mit dem Logos, aus welcher wie die Menschheit Christi selbst, so auch alle sakramentalen Handlungen ihre Kraft ziehen, parallelisiert und in Verbindung gesetzt. Das innere Sakrament ist gleichsam die Seele des äußern; dieses wird durch jenes in höhere, geistige Regionen hineingezogen, um die Gnade herbeiführen zu können, und bleibt auch in demselben wirksam, nachdem es in sich selbst zu sein aufgehört hat. Wie aber so das innere Sakrament durch seine permanente Fortdauer die Wirkung desjenigen äußern Sakramentes, womit es selbst ins Dasein getreten, forterhält: so kann es für diejenigen äußern Sakramente, welche selbst kein solches Zeichen mit sich bringen, den Anknüpfungspunkt bilden, wodurch sie ebenfalls zur Bewirkung der Gnade befähigt werden. Das *sacramentum simul et res*, welches diesen Sakramenten zukommt, ist kein Sakrament im strengen Sinne, wie auch keine eigentliche *res;* es besteht ja nur in einer moralischen Beziehung, wie des Losseins von der Schuld, des ehelichen Bündnisses, oder der Bestimmung zum letzten Kampfe. Wenn folglich auch bei diesen Sakramenten eine reale

Vermittlung zwischen dem äußern Sakramente und der Gnade stattfinden soll, so *muß* dieselbe ebenfalls in dem durch die hierarchischen Sakramente eingedrückten Charakter liegen.

Dieses vorausgesetzt, wird die Wirksamkeit des Gottmenschen, wodurch die Gnade hervorgebracht wird, zunächst und hauptsächlich auf den Empfänger übergeleitet durch den Charakter, und durch das äußere Sakrament nur insofern, als es mit dem Charakter in Beziehung tritt und als ein organisches Ganzes mit ihm und durch ihn wirkt. Die Produktion des Charakters selbst kann man dann aber natürlich nicht als eine Wirkung des bereits konstituierten Sakramentes betrachten, sondern als eine von Christus als dem *cooperator* und *administrator* des äußern Sakramentes zu dessen Kompletierung und Vollendung produzierte und mit demselben in organische Verbindung gebrachte Wirkung.

Es ist klar, daß diese Struktur der einzelnen Sakramente und der damit zusammenhängende Organismus ihrer Gesamtheit auf das engste mit der innern Struktur und dem Organismus des großen Mysteriums der Kirche zusammenhängt. Wie sich in den Sakramenten das sakramentale Wesen der Kirche als des mystischen Leibes Christi reflektiert, so wird auch der Organismus der letztern und die Zirkulation ihrer Lebenskräfte durch jene gebildet und getragen. Wie das substanziale Sakrament der Eucharistie das Herz der Kirche, so sind die sakramentalen Funktionen die Adern ihres Lebens, die Organe, wodurch die Glieder des Leibes gebildet und in mannigfaltiger Beziehung zum göttlichen Haupte erhalten werden.

Aber ebenso klar ist es auch, daß alle Sakramente, wie die Kirche selbst, ein absolut übernatürliches Wesen und mystische Bedeutung haben. Wie die Kirche selbst nicht so sehr der wiederhergestellte oder geheilte Leib des ersten Adam, sondern der vom Sohne Gottes selbst angezogene und durch die Einheit mit ihm unendlich hoch über seine frühere, geschweige denn über seine bloß natürliche Stellung erhobene Leib des neuen himmlischen Adams ist: so müssen auch ihre Sakramente, welche das Geschlecht Adams in die Einheit dieses Leibes mehr oder minder hoch erheben und innerhalb desselben die Lebenskommunikation vermitteln, durchaus übernatürlich und geheimnisvoll sein und eine übernatürliche, die Natur nicht bloß heilende, sondern erhebende und verklärende Wirksamkeit entfalten.

Es darf nicht befremden, wenn wir im allgemeinen bei den Sakramenten so sehr ihre erhebende übernatürliche Wirksamkeit, nicht ihre medizinelle Bedeutung betonen und oben nur zwei Sakramente medizinelle genannt haben. Es widerspricht das keineswegs der gewöhnlichen Darstellung, nach welcher alle Sakramente als Heilmittel der kranken Menschheit betrachtet werden. Insofern nämlich sowohl die Wiederbegründung der übernatürlichen Ordnung, wie die Stärkung des Geistes gegen die Macht der Begierlichkeit dem Zustande des Zerfalles und der Zerrüttung entgegenwirkt, der durch die allgemeine wie durch die persönliche Sünde über den Menschen gekommen ist, sind sie alle, wie auch das große *sacramentum pietatis*, in dem sie wurzeln, ein *antidotum*, ein Gegengift gegen das Gift der Sünde, welches durch seinen Pesthauch das übernatürliche Leben erstickt und das natürliche korrumpiert hatte. Wie aber jene Krankheit keine bloße Schwächung des höhern Lebens, sondern zugleich einen wahren Seelentod involviert, der durch eine förmliche Regeneration aufgehoben werden muß; wie Christus nicht bloß das Verlorene wiedergeben, sondern den Besitz desselben in sich selbst konsolidieren und krönen und deshalb auf sich selbst als dem Ecksteine eine ganz neue, höhere Ordnung der Dinge aufbauen wollte: so können auch die Sakramente nur dadurch uns heilen, daß sie uns in diese höhere Ordnung einreihen und aus ihr ein ganz neues himmlisches Leben schöpfen lassen; sie müssen heilen, indem sie erheben und verklären. Nur diejenigen unter ihnen, welche in der einmal konstituierten höhern Ordnung den störenden Anomalien derselben entgegenwirken, entsprechen ganz dem Begriffe eines Heilmittels, aber nur deshalb, weil sie in einer übernatürlichen Sphäre dasselbe leisten und in ähnlicher Weise wirken, wie in der natürlichen Sphäre die Arznei.

§ 84. Mystische Natur und Bedeutung des sakramentalen Charakters

Dem Gesagten zufolge hat der sakramentale Charakter in dem sakramentalen Organismus der Kirche die größte und umfassendste Bedeutung. Wenn wir ihn sakramental nennen, sollten wir nicht nur daran denken, daß er durch einzelne Sakramente hervorgebracht wird, sondern auch daran, daß er sowohl in den

Sakramenten, durch die er hervorgebracht wird, der Brennpunkt ihrer ganzen Wirksamkeit und Bedeutung, als in den übrigen die Basis und der Anknüpfungspunkt ihrer ganzen Tätigkeit ist. Er ist gleichsam das geistige Bindeglied, wodurch die äußern sakramentalen Handlungen in die übernatürliche Ordnung hineingezogen werden. Als *sacramentum simul et res* ist er die Seele des äußern Sakramentes, aber gerade deshalb auch ein ebenso großes Mysterium, wie die *res*, welche er vermittelt. Es lohnt sich daher der Mühe, wenn wir die mystische Natur und Bedeutung des sakramentalen Charakters genauer studieren.

Das ganze Wesen und die ganze Bedeutung des Charakters scheint uns darin aufzugehen, daß er in den Gliedern des mystischen Leibes des Gottmenschen *die Signatur ist, wodurch ihre Angehörigkeit an das gottmenschliche Haupt durch Verähnlichung mit ihm gekennzeichnet, ihre organische Verbindung mit demselben hergestellt wird.* Der Charakter der Glieder des gottmenschlichen Hauptes muß nämlich ein Reflex und Abdruck des gottmenschlichen Charakters eben dieses Hauptes sein; denn gerade an diesem Charakter, wodurch das Haupt zum Christus wird (siehe oben S. 317), müssen die Glieder partizipieren, um Christen zu sein. Die Signatur der Menschheit Christi, wodurch sie ihre göttliche Würde und Weihe erhält, ist aber nichts anderes, als die hypostatische Union des Logos mit ihr; folglich muß in den Gliedern des mystischen Leibes Christi ihr Charakter in einem Siegel bestehen, das ihre Beziehung zum Logos als eine der hypostatischen Union analoge und auf dieselbe gegründete in ihnen darstellt und verwirklicht.

Man wird sehen, daß diese Idee mit allem, was die Kirche und die bewährtern Theologen über den Charakter lehren, übereinstimmt, oder vielmehr erst recht alles in harmonische Verbindung bringt. Die Unklarheiten, welche in der Auffassung des Charakters gewöhnlich unterlaufen, beziehen sich hauptsächlich darauf, daß man sein Verhältnis zur heiligmachenden Gnade und dem Gnadenleben nicht distinkt genug auffaßt. Andererseits muß sich auch aus der Beziehung des Charakters zum Mysterium der Gnade seine mystische Natur am hellsten herausstellen. Von hier aus wollen wir daher auch unsere Entwicklung beginnen.

Darin stimmen beide, der Charakter und die Gnade der Kindschaft, überein, daß beide Gnaden, d. h. übernatürliche Gunst-

erweisungen Gottes sind, und daß sie beide uns heiligen. Aber die Gnade der Kindschaft ist in der Weise eine Gunstbezeugung Gottes, daß die väterliche Gunst Gottes auch untrennbar mit ihr verbunden, förmlich in ihr eingeschlossen ist, und zwar deshalb, weil sie uns zum übernatürlichen Ebenbilde der göttlichen Natur macht — sie ist schlechthin *gratia gratum faciens*; sie heiligt uns ferner so, daß wir formell durch dieselbe eine heilige *Gesinnung und Lebensverbindung* mit Gott besitzen — sie ist schlechthin *gratia sanctificans*. Der Charakter hingegen macht uns Gott insofern wohlgefällig, als er uns als *Angehörige* des Sohnes Gottes erscheinen läßt, und heiligt uns insofern, als wir um des Sohnes Gottes willen eine heilige *Würde* erlangen, kraft deren wir sowohl an seiner *Verehrungswürdigkeit* teilnehmen, als auch die *Bestimmung* zur Verrichtung hoher und heiliger Funktionen erhalten; kurz, er heiligt uns und macht uns Gott wohlgefällig durch die Heiligkeit der *Weihe*, der Konsekration. Er unterscheidet sich von der Gnade in uns in analoger Weise, wie in Christus selbst die Gottwohlgefälligkeit und Heiligkeit, welche seine menschliche Natur formell durch die Angehörigkeit an den Logos (die hypostatische Union) besaß, von derjenigen sich unterschied, welche formell in der Konformation seiner menschlichen Natur mit der göttlichen und der Lebensverbindung der erstern mit der letztern bestand.

Man könnte sagen, die Gnade sei eine Veredlung und Erhebung unserer Natur und ihrer Tätigkeit durch Verklärung und Transformation derselben, der Charakter eine Veredlung und Erhebung der Hypostase, insofern er unsere Hypostase zu einer gewissen Einheit mit der Hypostase Christi erhebt und an der Konsekration, welche die letztere durch die göttliche Würde des Logos erhält, teilnehmen läßt. Obgleich er nicht identisch ist mit der *gratia gratum faciens* im engern Sinne, so kann man ihn daher doch nicht schlechtweg zu den *gratiae gratis datae* rechnen, weil er zunächst doch immer dem Inhaber selbst, nicht bloß andern zugute kommt und ihm zum wenigsten eine höhere Würde verleiht.

Aber trotz dieser Unterschiede besteht zwischen dem Charakter und der Gnade eine überaus *innige Verwandtschaft und Verbindung*, eine ähnliche Verbindung, wie zwischen der Gnade in der Menschheit Christi und der hypostatischen Union. In Chri-

stus war die hypostatische Union die Wurzel, aus welcher die Gnade in seiner Menschheit entsprang, von welcher getragen die letztere einen unendlichen Wert empfing und in ihrem Bestande ewig gesichert blieb. Auch bei uns *entspringt* die Gnade aus dem Charakter, nicht als wenn der letztere der latente Gnadenstoff[335] wäre, der nach Entfernung der Hindernisse entbunden würde, sondern weil er uns mit Christus als der Quelle der Gnade, als dem himmlischen Weinstock, dessen Rebzweige wir durch ihn sind, in Verbindung bringt und uns ein Recht darauf gibt, daß wir die Gnade, wenn wir ihr kein Hindernis entgegenstellen, wirklich besitzen. Der Besitz der Gnade und die Gnade selbst erlangen ferner durch ihre Abhängigkeit vom Charakter *einen höhern Wert*: der Besitz, weil wir erst durch den Charakter die Gnade als ein vollberechtigtes, uns als Gliedern Christi gebührendes Eigentum innehaben; die Gnade, weil ihr reines Gold hier gehoben wird durch den kostbaren Edelstein, dem sie als Einfassung dient, weil das Kleid des Adoptivkindes Gottes in Verbindung mit dem Siegel der Eingliederung in den natürlichen Sohn einen weit größern Glanz empfängt. Wie nun aber der Charakter dadurch, daß er uns in organische Verbindung mit der Quelle der Gnade bringt, die letztere in uns begründet und hebt, so muß er sie auch in uns *erhalten* und ihren Besitz für die Ewigkeit sichern. Er gibt uns ein Recht darauf, daß wir, so lange wir Glieder Christi sind und nicht endgültig durch unser Mißverdienst die Geltendmachung unserer Ansprüche verwirkt haben, auch an dem Leben Christi teilnehmen; er fesselt die Liebe Gottes dergestalt an uns, daß sie selbst dann, wenn wir die Gnade verscherzt, immer noch bereit ist, uns dieselbe zurückzugeben.

Der *Unterschied* zwischen unserm Charakter und dem in der hypostatischen Union enthaltenen Charakter Christi besteht nur darin, daß der letztere die ganze Fülle der Gnade in die Seele herabbringt, dieser Gnade einen schlechthin unendlichen Wert mitteilt und dieselbe mit absolut unwandelbarer Festigkeit in der Seele begründet, während der unsere nur ein unserer Fassungskraft entsprechendes Maß der Gnade in uns ausgießt, nur einen Schatten von der unendlichen Würde desjenigen, mit dem er uns verbindet, über dieselbe verbreitet, und endlich an dem Widerstreben unseres Willens ein Hindernis für die Geltendmachung

seiner Kraft finden kann. Es ist aber klar, daß auch bei uns der Charakter mit dem Abgange der Gnade sich nicht verträgt; der Charakter *fordert* wenigstens bei uns, daß wir durch die Gnade uns als lebendige Glieder Christi erhalten, und wenn wir die Gnade verlieren, verletzen wir damit auch das Siegel unserer Verbindung mit Christus, indem wir es des Glanzes, der es naturgemäß umgeben sollte, berauben.

Damit gelangen wir zu einer andern Seite, die wir am Charakter hervorzuheben haben, und worin wir zugleich neue Beziehungen zur Gnade finden werden, nämlich zu der *Bestimmung*, welche die durch ihn besiegelte Würde und Verbindung mit Christus uns mitteilt und auflegt. Als Glieder des gottmenschlichen Hauptes sind wir nämlich *ipso facto* berufen, auch an den Tätigkeiten teilzunehmen, zu welchen er durch seinen gottmenschlichen Charakter berufen ist. Diese Berufung schließt eine *Befähigung* oder Bevollmächtigung zur Teilnahme an jenen Tätigkeiten und die *Verpflichtung* ein, sich an denselben zu beteiligen. Die Tätigkeit des Gottmenschen konzentriert sich in seinem Priestertum (siehe oben S. 391), in welchem einerseits der Logos durch seine Menschheit die Gnade an die Kreatur übermittelt, anderseits die Menschheit, vom Logos getragen, den höchsten Kult der Kreatur an Gott vermitteln kann und soll.

In ersterer Beziehung bestimmt, d.h. befähigt und verpflichtet uns der Charakter eines Gliedes Christi in doppelter Weise zur Teilnahme an seiner priesterlichen Tätigkeit. Erstens nämlich befähigt und verpflichet er uns zur *Aufnahme* und Entgegennahme der Wirkungen der gnadenspendenden Wirksamkeit des Gottmenschen in den Sakramenten, welche, mit Ausnahme der Taufe, die uns eben den hierzu erforderlichen Charakter mitteilt, nur dann auf uns wirken können, wenn wir in den Organismus des Leibes Christi, dessen Adern die Sakramente bilden, aufgenommen werden. Zweitens befähigt und verpflichtet der priesterliche Charakter insbesondere seinen Inhaber, auch *aktiv* an der gnadenspendenden Wirksamkeit des Gottmenschen als Organ desselben mitzuwirken. Die passive Teilnahme an der Gnadenspendung tritt ihrer Natur nach vor der aktiven ganz in den Hintergrund; sie ist keine eigentliche Funktion, die Vollmacht dazu kein Amt im gewöhnlichen Sinne; aber nichtsdestoweniger erheischt sie doch immer eine wahre Bevollmächtigung, sowie eine spezielle Verbin-

dung mit Christus und eine Konfiguration mit demselben, in der Weise, wie jedes zum Körper gehörige Glied, um an dem Leben desselben teilzunehmen, in etwa nach Art des Hauptes gebildet und mit ihm verbunden sein muß.

Nach der andern Beziehung, in Beziehung nämlich auf den Gott darzubringenden Kult, offenbart sich die Bestimmung oder die Konsekration, die uns der Charakter gibt, noch weit großartiger und allgemeiner. Hier werden wir nämlich durch alle Charaktere mehr oder weniger zur Teilnahme an den Kulthandlungen Christi befähigt und verpflichtet. Zunächst wird der Priester durch seinen Charakter so mit Christus konfiguriert, daß er befähigt ist, das Opfer Christi, die *actio per excellentiam*, die den höchsten übernatürlichen Kult Gottes enthält, zu konfizieren und konfizierend darzubringen; aber durch den Taufcharakter werden auch alle Uebrigen befähigt, dieses Opfer, wenn nicht zu konfizieren, so doch als ihr eigenes, ihnen durch ihre Mitgliedschaft am Leibe Christi wahrhaft angehöriges, Gott darzubringen. Durch beide Charaktere zugleich werden überdies die Inhaber befähigt und berufen, in dem Leben der Gnade, welches ihr Charakter mit sich bringt, auch sich selbst Gott zum lebendigen Opfer darzubringen. In letzterer Hinsicht tritt zur Taufe als ordentliche Vollendung und zur Priesterweihe als ordentliche Unterlage die Firmung hinzu; denn an und für sich verleiht die Firmung keine neue Vollmacht zur Setzung von äußern Akten oder zur Teilnahme an solchen, sondern bekräftigt nur die vorhandene Befähigung und Verpflichtung zur Ausübung der äußern und innern Kulthandlungen. Jeder Charakter salbt und konsekriert uns somit in dieser Hinsicht zur aktiven Teilnahme am Priestertum Christi, an jenem göttlichen Priestertum, zu welchem seine Menschheit durch die hypostatische Union eingeweiht wurde.

Wie in dem gottmenschlichen Charakter Christi außer seinem Priestertum auch sein prophetisches und königliches Amt einbegriffen war: so müssen wir hinzufügen, daß wir im sakramentalen Charakter weiterhin berufen werden, am prophetischen und königlichen Amte Christi teilzunehmen, ohne daß jedoch ohne weiteres, sei es durch den Tauf- oder den Weihecharakter, diese Berufung die Vollmacht involvierte, namentlich mit juridischer, andere bindender Kraft als geistlicher Lehrer oder Herrscher auf-

zutreten. Aber ebensowenig kann die Uebertragung dieser rein sozialen Gewalt, welche nicht unmittelbar einen übernatürlichen Verkehr zwischen Gott und den Menschen vermittelt, an einen besonderen Charakter geknüpft sein; sie setzt nur notwendigerweise den Taufcharakter und ordnungsmäßig den Weihecharakter voraus. Daher hatte der hl. Thomas ganz recht, wenn er den Charakter zunächst nur auf die Teilnahme am Priestertum Christi bezieht. Wie derselbe in seinem Wesen eine *consecratio*, so ist er auch unmittelbar nur auf die Setzung bezw. Aufnahme einer *res sacra* gerichtet, während die Lehr- oder Regierungsgewalt nur auf die Leitung anderer Personen gerichtet ist und deshalb auch keine spezielle Konsekration ihres Trägers fordert.[336]

Ueberall bewährt sich also unsere zu Anfang ausgesprochene Idee, daß der Charakter, wodurch die Christen gesalbt werden und Christen sind, in ihnen analog dasselbe ist, was in Christus das, wodurch er der Christus ist — die hypostatische Union der Menschheit mit dem Logos. Wenn mithin die Theologen sagen, jener sei ein *signum configurativum cum Christo*, dann ist das nicht zu verstehen von einer Aehnlichkeit, die wir mit der Beschaffenheit der göttlichen oder der menschlichen Natur in Christus hätten — denn diese liegt in der Gnade —, sondern von einer Aehnlichkeit, oder *vielmehr Aehnlichkeit und Verbindung mit der Besiegelung der menschlichen Natur durch die göttliche Person.*

Es ist wahr, unter diesem Gesichtspunkte muß uns der Charakter als ein außerordentlich großes, unbegreifliches Mysterium erscheinen. Aber in einem Leibe, worin das Haupt eine so wunderbare, unbegreifliche Signatur in sich trägt, muß auch der auf seine Glieder fallende Schatten derselben etwas überaus Erhabenes sein. Dieser Gedanke muß uns davor bewahren, die Idee des Charakters durch die Schranken unserer schwachen natürlichen Vorstellungskraft zu verstümmeln, oder sie sonst zu einseitig aufzufassen.

Wenn erstens das Haupt seine göttliche Würde und sein göttliches Priestertum, kurz seinen wahrhaft göttlichen Charakter durch eine so reale Signatur erhält, wie es die hypostatische Union des Logos mit der Menschheit ist: dann müssen wir die hohe Würde und die priesterliche Berufung, welche uns als Gliedern Christi zuteil wird, nicht bloß durch eine bloß äußerliche

Deputation oder Bestellung, sondern durch einen *innern, realen Abdruck der Signatur unseres Hauptes* empfangen. Ersteres ließe sich nur denken, wenn das Haupt selbst bloß durch moralische Einheit mit Gott oder durch den bloßen Willen Gottes zu seiner höhern Würde und zu seinem Priestertum berufen wäre. Die Verbindung eines realen Abzeichens oder Insiegels mit unserer Würde und Berufung hat ihren tiefsten Grund nicht darin, daß dieselbe kenntlich werden soll für Gott oder seine Engel, geschweige denn für uns selbst, sondern darin, daß Gott diese Würde und Berufung zu seiner und unserer Verherrlichung uns innerlich eingraben, tiefer in uns begründen will, wie auch die Gnade, die sie uns vermittelt, keine bloße Gunst, sondern göttliches Leben, und die eucharistische Vereinigung, zu der sie uns berechtigt, kein bloß figürlicher, sondern ein realer und substanzialer Genuß des Leibes Christi ist.

Zweitens glauben wir schließen zu müssen, daß der Charakter kein abiträres oder künstliches Zeichen der durch ihn besiegelten Würde und Berufung sein kann, wie das bei den äußern Abzeichen menschlicher Würde der Fall ist; er muß ein Siegel sein, welches *naturgemäß* die Würde, der es entspricht, *andeutet*, ja ein solches, wodurch die Würde dem Subjekte erst recht zu eigen, wodurch letzteres in der Tat zu dieser Würde erhoben wird. Solange man den Charakter bloß als Zeichen der Bestimmung für gewisse Funktionen ansieht, läßt diese innere Verwandtschaft resp. Einheit zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten sich nicht recht begreifen. Wenn er aber ursprünglich das Abzeichen einer Würde, und zwar der reale Abdruck dessen ist, wodurch unser Haupt seine göttliche Würde besitzt, so ist diese Auffassung die entsprechendste. Die Würde und an zweiter Stelle auch die Befähigung zu den entsprechenden Funktionen erscheint dann nicht bloß durch die Besiegelung bezeichnet, sondern durch sie vermittelt und getragen, in ihr enthalten. Nur deshalb zeigt dann die Besiegelung unsere Befähigung zu jenen Funktionen an, weil dieselbe uns durch die in der Besiegelung enthaltene Aehnlichkeit und organische Verbindung mit dem gottmenschlichen Haupte vermittelt wird.

Um so weniger ist drittens daran zu denken, daß der Charakter eine *Modifikation unseres Bewußtseins*, d. h. die demselben eingeprägte Ueberzeugung von unserer Würde und Bestimmung sei.

Selbst wenn er unmittelbar gegeben würde, um dieses Bewußtsein in uns zu erwecken, müßte man ihn nach der kirchlichen Auffassung nicht als eine subjektive Befähigung zu demselben von seiten der Erkenntniskraft, sondern als ein objektives Zeichen, wodurch das Bewußtsein rege gemacht würde, betrachten. Aber in der Wirklichkeit hat der Charakter gar keinen unmittelbaren Einfluß auf unser Bewußtsein, weil er uns unsichtbar ist; wir hören erst von seiner Existenz auf demselben Wege, auf welchem wir zur Erkenntnis unserer Würde gelangen, nämlich durch den Glauben an seine Einsetzung und durch die Tatsache, daß wir durch den Empfang des Sakramentes die Bedingung seiner Aufnahme gesetzt haben. Aber alsdann muß natürlich die Erinnerung, daß unsere Würde und Bestimmung so tief und unauslöschlich in uns eingegraben ist und mit so helleuchtenden Zügen vor den Augen Gottes und seiner Engel erglänzt, auch unser Bewußtsein von unserer Würde lebendiger, unsere Achtung vor derselben größer und dauerhafter machen.

Ueberhaupt scheinen uns alle diejenigen Anschauungen des Charakters einseitig zu sein, welche denselben als eine *Affektion der Seelenkräfte,* sei es der Erkenntniskraft oder des Willens oder beider zugleich, auffassen; denn das erste und wesentlichste Moment beim Charakter ist die Würde, die Teilnahme an der Würde Christi, die er uns verleiht, und diese Würde erhebt und verklärt zunächst das ganze Subjekt, die ganze Substanz, wie auch in der Ordnung der Gnade die meisten Theologen außer der Verklärung der Kräfte noch eine Verklärung und Erhebung der Substanz annehmen, um daran eigentlich die Würde der Kindschaft Gottes zu knüpfen. Ueberdies soll ja der Charakter der Anknüpfungspunkt und die Vermittlung sein für die ganze Gnade, also nicht bloß für die Tugenden, die sie den Kräften mitteilt, sondern auch für die Verklärung, die sie dem Wesen der Seele gewährt. Wenn mit dem Charakter eine Befähigung zum Handeln verbunden ist, so besteht diese, insoweit sie dem Charakter als solchem eigentümlich und ohne weiteres mit demselben gegeben ist, nicht in dem Vermögen oder einer Geneigtheit zur Entfaltung höherer Lebenstätigkeit in den innern Kräften der Seele, sondern nur darin, daß er das Subjekt befähigt, *als Werkzeug Christi nach außen tätig zu sein, oder die Wirkung einer solchen äußern Tätigkeit zu empfangen.* Die Befähigung zu inne-

rer, höherer Lebenstätigkeit zieht der Charakter nur durch die an ihn geknüpfte Gnade nach sich.

Kurz, man hat den Charakter *nicht zu denken als eine Lebenskraft oder Lebensform*, wodurch wir mit Christus assimiliert würden. Er ist vielmehr in dem mystischen Leibe Christi das, was in den Gliedern des natürlichen menschlichen Körpers *das Gepräge*, d. h. *die Gestalt und Struktur der einzelnen Glieder*, wodurch dieselben der Struktur des Hauptes, zu dem sie gehören sollen, entsprechend eingerichtet und somit befähigt sind, in organischer Verbindung mit ihm sowohl seine Einflüsse, sein Leben zu empfangen, wie als Organe seiner Wirksamkeit zu dienen. Die Gleichbildung bedingt die Verbindung mit dem Haupte und dadurch die Konfiguration und Einheit des innern Lebens und des äußern Wirkens. Der organisch gebildete und belebte Körper gibt uns überhaupt das vollkommenste Bild von dem Wesen und der Bedeutung des mystischen Gepräges im mystischen Leibe Christi, und eine genauere Betrachtung dieses Bildes wird uns in anschaulicher Weise alles, was wir bisher über die mystische Natur des sakramentalen Charakters gesagt haben, wieder vorführen.

Das Mysterium der Kirche als des mystischen Leibes Christi gibt sich nämlich eben darin kund, daß in derselben nicht nach Analogie einer äußern Gesellschaft, sondern nach Art des lebendigen, organischen Körpers die Glieder durch ein inneres, reales Gepräge mit ihrem Haupte mehr oder weniger konfiguriert und in Verbindung gesetzt werden, wie sie auch innerlich an dem Leben des Hauptes teilnehmen sollen. Wie im natürlichen Körper, hängt von diesem Gepräge im mystischen Leibe Christi der innere Organismus, die hierarchische Gliederung ab. Wie in jenem alle Glieder in einer gemeinschaftlichen Aehnlichkeit und Verbindung mit dem Haupte stehen, aber diese Aehnlichkeit und Verbindung doch wieder in verschiedene Grade abgestuft ist: so stellt sich auch der sakramentale Charakter vielgestaltig dar, je nachdem er bloß die einfachen Glieder, die nur eben an der Gemeinschaft des Hauptes teilnehmen, oder die rüstigen Glieder, in denen das Haupt kämpfen und ringen soll, oder die speziellen Organe des Hauptes, welche die Verbindung desselben mit den übrigen Gliedern vermitteln und unterhalten sollen, zu bilden hat. Wie in dem natürlichen Körper die Glieder eben durch die Gleich-

förmigkeit des Gepräges und den dadurch vermittelten Zusammenhang mit dem Haupte zur Gleichförmigkeit und Einheit des Lebens mit demselben berufen und geführt werden: so werden wir im mystischen Leibe Christi durch die im Charakter enthaltene Konfiguration und Verbindung mit dem gottmenschlichen Haupte zur Konfiguration mit seiner göttlichen Natur, zur Teilnahme an seinem Leben in der Gnade erhoben. Und wie es im menschlichen Körper dieselbe Seele ist, welche durch ihre plastische Kraft die Glieder formt und bildet und ihnen zugleich das Leben spendet: so ist es im mystischen Leibe Christi derselbe Hl. Geist, welcher den Gliedern das Gepräge ihres Hauptes aufdrückt und ihnen aus demselben das göttliche Leben der Gnade zuführt. Obgleich an sich eigentlich *Charakter Christi als seines Urtypus,* wird darum doch das Gepräge der Glieder Christi das *Siegel des Hl. Geistes* genannt, weil es durch den Hl. Geist uns eingedrückt wird. Eigentlich wäre mehr die Gnade, beziehungsweise die *caritas* das Absiegel des Hl. Geistes, weil in ihr zunächst dessen eigenes Wesen, seine Lebens- und Liebesglut ausgeprägt wird. Allein diese doppelte Besiegelung durch den Hl. Geist steht in so innigem Zusammenhange, daß beide naturgemäß zueinander gehören und füreinander bestimmt sind, daß sie gleichsam *eine* Besiegelung, *eine* Salbung durch den Hl. Geist darstellen. Denn die Besiegelung im Charakter zieht naturgemäß, wenn kein Hindernis da ist, die Besiegelung in der Gnade, ja die im Hl. Geiste selbst (siehe oben S. 157), der mit der Gnade in uns kommt, nach sich und wird in ihr vollendet wie auch umgekehrt die Gnade des Hl. Geistes und der Hl. Geist selbst erst durch den Charakter in der festesten und innigsten Weise mit der Seele verbunden werden und sie besiegeln. Und wie endlich die Formation der Glieder am menschlichen Körper, wenn das Leben sich aus ihnen zurückzieht, auch in sich selbst verletzt wird und dadurch die Verwesung des Gliedes herbeiführt, einen Prozeß, der bei dem nicht organisch gebildeten Stoffe nicht eintreten kann: so wird wenigstens nach dem gänzlichen Verluste des Gnadenlebens auch der Charakter nicht zwar aufgelöst, aber seiner ganzen Herrlichkeit beraubt und bedingt dann in seinem Inhaber eine solche unnatürliche Zerrüttung und Verunstaltung, wie sie ohne ihn nicht eingetreten wäre.

Das Mysterium des sakramentalen Charakters hängt also durchaus wesentlich zusammen mit dem Mysterium der Inkarnation und der Erweiterung desselben im Mysterium der Kirche; er ist es, der die Kirche wahrhaft als den mystischen Leib Christi innerlich charakterisiert und organisiert; er zeigt uns erst recht die wunderbare, übernatürliche Erhabenheit der sakramentalen Ordnung, die uns mit dem großen Sakramente des Gottmenschen verbindet.

Die hohe Weihe und die erhabene Stellung, welche der Charakter uns verleiht, ist die Grundlage der übernatürlichen Bedeutung derjenigen Sakramente, welche keinen Charakter eindrücken. Er ist namentlich bei dem vierten konsekratorischen, aber schon nicht mehr hierarchischen Sakramente, bei der Ehe, die Quelle, woraus sie ihre ganze übernatürliche Weihe schöpft, sowie das Band, welches sie mit mystischem Konnubium zwischen Christus und der Kirche verflicht und sie nicht nur als Bild, sondern als organische Abzweigung desselben erscheinen läßt. In der Ehe offenbart er ferner ganz vorzüglich seine ganze Kraft und Bedeutung, indem er hier seine Träger als solche darstellt, die in der vollständigsten Weise mit Leib und Seele Christus als seine Glieder angehören.

Wir können diese Ideen nicht ausführen ohne eine tiefere Erörterung des sakramentalen Wesens der Ehe, welche ohnedies heutzutage von der größten Wichtigkeit ist. Diese Erörterung stellen wir denn auch in den Vordergrund, um dann im Verlaufe derselben auf die genannten Ideen zurückzukommen.

§ 85. Das Mysterium oder die Sakramentalität der christlichen Ehe

Wie die Sakramente, welche einen Charakter eindrücken, dadurch das Subjekt in einen neuen, übernatürlichen Stand einführen, so treten auch bei der Ehe die Brautleute in einen neuen Stand ein, nicht zwar so, daß ihre Person eine neue Weihe empfinge, sondern in der Weise, daß fortan ein übernatürliches Band beide zur Verfolgung eines hohen, heiligen Zweckes aneinander knüpft. Wie dort der Empfang des Charakters die heiligmachende Gnade vermittelt, so muß hier der Eintritt in den heiligen Bund dieselbe Gnade nach sich ziehen; damit er sie aber

nach sich ziehe, muß dieser Bund selbst an sich einen übernatürlichen Charakter haben, er muß den durch ihn Verbundenen eine besondere hohe Stellung im mystischen Leibe Christi anweisen, kraft deren ihnen vom Haupte in besonderer Weise die Lebenskraft desselben zuströmt. Die Gnadenfruchtbarkeit der Akte, wodurch der Ehebund geschlossen wird, hängt davon ab, daß der Ehebund als solcher einen übernatürlichen, mystischen, sakramentalen Charakter besitzt.

Ueber diesen Punkt ist man sich vielfach nicht recht klar gewesen. Manche Theologen dachten bei der Sakramentalität der Ehe nicht an eine neue, eigentümliche, mystische *Wesenheit*, welche die sakramentale Ehe auszeichne und worauf ihre Gnadenfruchtbarkeit beruhe; man glaubte, der Ehebund unter Christen oder der sakramentale Ehebund unterscheide sich von dem Ehebunde unter Ungetauften bloß dadurch, daß Christus durch eine positive, das Wesen des Bundes unberührt lassende Anordnung mit dem erstern zur leichtern Erreichung des Zweckes besondere Gnaden verbunden habe. Die übernatürliche Heiligkeit der Ehe läge dann bloß in der bei ihrer Schließung mitgegebenen Gnade; sie wurzelte nicht in der Ehe selbst als solcher und wäre nur eine äußere Zutat, die nach Umständen auch wegfallen könnte; der Ehebund selbst als solcher hätte keinen übernatürlichen Charakter; die ihn schließen, die Kontrahenten, vollzögen dadurch keinen sakramentalen Akt, und damit wäre nicht die Eheschließung selbst innerlich und wesentlich Sakrament, sondern nur der hinzutretende Segen, den die Kirche im Namen Christi spendet.

Um die Sache in das rechte Licht zu stellen, müssen wir etwas weiter ausholen.

Betrachten wir die Ehe rein vom natürlichen Standpunkte aus, abgesehen von aller positiven Einrichtung Gottes, so ist sie nichts anderes, als die zweckmäßige habituelle Verbindung von Mann und Weib zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes. Das einzige, was hier das Wesen der ehelichen Verbindung bestimmt, sind der Charakter und die Erfordernisse des Zweckes. Die Hoheit des Zweckes erhebt den Vertrag, wodurch die Verbindung geschlossen wird, über alle andern Verträge; die Erfordernisse des Zweckes gestatten den Kontrahenten nicht, die Bedingungen ihrer Verbindung nach Belieben festzusetzen; wollen

sie einmal den Zweck, so müssen sie auch in ein solches Verhältnis zueinander treten, wie es zur Erreichung desselben notwendig ist. Die Einheit und Unauflöslichkeit des Bandes sind dazu in der Regel, aber doch nicht unumgänglich und absolut unter allen Umständen notwendig, weshalb auch Gott diese beiden Bedingungen nicht überall gefordert hat; die absolute Feststellung derselben beruht auf positivem göttlichen Gesetze.

Dieses positive göttliche Gesetz gibt den schon durch seinen Zweck in der Regel geforderten, sicher aber zu ihrer idealen Vollendung notwendigen Bedingungen des ehelichen Bundes die göttliche Sanktion, so zwar, daß die Menschen fortan keinen andern Bund eingehen können, als diesen sanktionierten Bund, und in demselben selbst dann die Einheit und Unauflöslichkeit desselben bewahren müssen, wenn durch individuelle Umstände der Zweck der Ehe dieselben nicht erheischen würde.

Schon seinem natürlichen Zwecke nach hat der Ehebund einen *religiösen* Charakter; handelt es sich doch darum, neue Ebenbilder Gottes hervorzubringen, die seine Verherrlichung und Verehrung auf Erden fortpflanzen sollen. Daher haben alle natürlichen Bedingungen zur Erreichung dieses Zweckes und die Verbindung selbst einen heiligen Grund, haben die darin enthaltenen Verpflichtungen wegen der direkten Beziehung auf Gott einen ehrwürdigern, heiligern Charakter, als alle andern natürlichen oder kontraktlichen Verpflichtungen der Menschen gegeneinander. Wenn Mann und Weib sich zur Fortpflanzung des Menschengeschlechtes vereinigen, dann *verpflichten sie sich nicht nur gegeneinander, nicht einmal allein gegen die zu erwartende proles, sie weihen sich beiderseitig Gott zu einem heiligen Dienste*, zur Ausbreitung seines Reiches in der vernünftigen Kreatur. Und diese Weihe ist um so erhabener, als die Kontrahenten dadurch auch mit Gott als dem Schöpfer der Seelen ihrer Kinder, als mit demjenigen, der mit ihnen und in ihnen sein Reich ausbreiten will, in engere Verbindung treten. Es liegt also bereits im Zwecke der ehelichen Verbindung, selbst insofern sie bloß von den Kontrahenten ausgeht, daß sowohl sie selbst, als der sie hervorrufende Kontrakt eine *res sacra* ist (im weitern, noch nicht im spezifisch christlichen Sinne), und aus diesem Grunde allein, abgesehen von allem andern, ist das Wesen der

Ehe unter allen Umständen der politischen und bürgerlichen Gewalt *als solcher*[337] entzogen.

Gerade wegen des religiösen und heiligen Zweckes der Ehe, und weil Gott selbst bei der Erreichung desselben sowohl als Ziel, wie als Mitwirker beteiligt ist, hat Gott die eheliche Verbindung, wie kein anderes menschliches Verhältnis, durch das positive Gesetz unter seinen Schutz genommen, demselben eine besondere Sanktion erteilt, und zwar so, daß durch diese Sanktion der Ehebund in seinem innersten Wesen geheiligt, oder vielmehr die aus seinem Zwecke fließende Heiligkeit durch die Intervention von seiten Gottes vollendet und besiegelt würde.

Wie Gott bei der Erreichung des Zweckes der Ehe, bei der Zeugung der Kinder, unmittelbar intervenieren muß, um die Fruchtbarkeit der Eheleute zu ergänzen: so wollte er auch bei der auf diesen Zweck gerichteten Verbindung von Mann und Weib unmittelbar intervenieren, indem er nicht bloß ihnen *gestattete*, sich diesem heiligen Zwecke zu weihen und ihre Widmung akzeptierte, sondern auch durch seinen eigenen Willen positiv sie zu diesem Zwecke weihte und dadurch ihren Bund besiegelte. Oder sagen wir lieber: wie die Eheleute beim ehelichen Akt nur als Werkzeuge Gottes den Zweck der Ehe erreichen können, so wollte Gott, daß sie bei der Schließung ihres Bundes nicht bloß aus eigener Berechtigung, sondern in seinem Namen handeln sollten.

Dadurch wurde die Bedeutung des ehelichen Kontraktes und des Ehebundes selbst wesentlich umgestaltet. Das Gut, worüber in dem Kontrakte verfügt wird, der Leib als Zeugungsprinzip, wurde *Gott selbst reserviert als ein ihm gehöriges Werkzeug, als eine res sacra, worüber die Kontrahenten nur im Namen Gottes verfügen könnten*; wenn sie aber fortan im Namen Gottes darüber verfügten und es sich gegenseitig hingaben, *konnten und mußten sie es auch im Namen Gottes in Besitz nehmen, beiderseits konnten sie nur kraft göttlicher Vollmacht handeln*, und so waren es fortan nicht so sehr sie selbst, die sich miteinander verbanden, als Gott, der durch die Vermittlung ihres Willens sie aneinander band. Infolge der speziellen Abhängigkeit von Gott, worin die Eheleute nun den Kontrakt schließen, wird der daraus entstehende Bund wesentlich, auch abgesehen von den wirklichen Erfordernissen des Zweckes, ihrer freien Verfügung

entzogen; auch Gott ist bei der Auflösung und Erweiterung desselben beteiligt. Er ist aber eben dazwischengetreten, um die Eheleute inniger zu verbinden, als sie sich selbst verbinden könnten, um ihre Einheit in sich zu befestigen und sie dadurch zu einer unteilbaren und unauflöslichen zu machen. Es bleibt ihm natürlich unbenommen, aus besonderen Gründen die Teilung und die Auflösung zuzulassen; aber der Mensch kann unter keinen Umständen eigenmächtig, ohne göttliche Vollmacht, den Bund, den er im Namen Gottes geschlossen, auflösen oder anders gestalten. *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Ebensowenig, wie die Kontrahenten, kann natürlich auch überhaupt eine irdische Gewalt als solche, da sie bloß über die Rechte der Menschen, nicht über die Rechte Gottes zu verfügen hat, irgend welche Jurisdiktion über die Substanz der Ehe ausüben.

Diese Einrichtung und Bedeutung der Ehe ist, wie sich von selbst ergibt, wesentlich verschieden von derjenigen, in welcher die eheliche Verbindung bloß auf einem Kontrakt beruhte, der von Mann und Weib auf Grund der in der Scheidung der Geschlechter ausgesprochenen Absicht des Schöpfers und nach den Normen eines aus der Natur der Sache leicht zu präsumierenden Gesetzes aus eigenem Rechte eingegangen wurde. Aber trotzdem, daß die Ehe in dieser neuen Gestalt ganz das Gepräge eines positiven Instituts trägt, das nicht aus dem Boden der Schöpfung herauswächst, sondern von oben herab durch einen besondern Willen Gottes in die Schöpfung eingeführt wird: erscheint dieses höhere Institut doch andererseits wieder so natürlich, daß man sich ohne dasselbe kaum eine *würdige* Regelung der Geschlechtsverbindung zwischen Mann und Weib denken kann. Es ist kaum denkbar, daß Gott das spezielle Recht, welches er über den Leib des Menschen als sein Werkzeug in der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes besitzt, nicht vollkommen zur Geltung bringen und den Menschen darüber, wie über sein persönliches Eigentum, wenn auch unter den von der Natur des Zweckes geforderten Bedingungen, verfügen lassen sollte. Und ebenso scheint es die Würde des Menschen selbst zu verlangen, daß er, wie er zum Behufe der physischen Einigung zuvor eine moralische mit der Ehehälfte eingehen muß, so auch mit Gott einen Bund schließe und durch Gott und in Gott mit seiner Ehehälfte verbunden werde. Jedenfalls liegt in diesem In-

stitute die *ideale* Form der geschlechtlichen Verbindung, welche die gesunde Vernunft leicht als solche erkennt und darum auch ohne Mühe als die von Gott faktisch intendierte und festgesetzte annimmt. Ja, so nahe liegt sie der Vernunft, daß man sie gewöhnlich mit der unmittelbar und notwendig durch den Schöpferwillen intendierten Form verwechselt und zusammenwirft. Diese Verwechslung geschieht um so leichter, als jene ideale Form zugleich mit der Schöpfung von Anfang an durch Gott eingeführt worden und fast überall im ganzen Menschengeschlechte, selbst da, wo die meisten andern positiven Einrichtungen Gottes abhanden gekommen waren, rechtlich als die einzige bestehen geblieben ist. Aber nichtsdestoweniger glauben wir, daß sie wenigstens dem Begriffe nach von der andern, unmittelbar aus der Natur der Sache, somit aus dem reinen Naturgesetze sich ergebenden Form, als eine durch den positiven Willen Gottes eingeführte Vervollkommnung und Erhebung derselben unterschieden werden müsse.

So hatte die Ehe schon, abgesehen von einer übernatürlichen Stellung und Bestimmung der Kontrahenten, aus einem doppelten Grunde einen *religiösen, heiligen Charakter* durch ihre Beziehung auf Gott als Endziel und besonders durch die faktisch eintretende Vermittlung Gottes bei ihrer Abschließung. Aber diese Art von Heiligkeit überschreitet nicht die Grenzen der natürlichen Heiligkeit; hier erscheint Gott ja bloß als Urheber der Natur und als das natürliche Endziel des Menschen, und wenn er auch positiv interveniert, so geschieht das eben nur zur Befestigung der natürlichen Ordnung auf ein natürliches Ziel.[318]

Gleichwohl kann man wegen dieser Heiligkeit in den Akten, wodurch die Ehe geschlossen wird, eine höhere Bedeutung und in einem gewissen Sinne etwas Sakramentales finden, indem dadurch etwas mehr als eine einfache kontraktliche Verpflichtung, indem eine heilige, religiöse Verbindung und Verbindlichkeit zustande kommt und bezeichnet wird. Es ist eine Sakramentalität ähnlich derjenigen, welche dem Juramente, welches ja auch in der alten klassischen Sprache *sacramentum* genannt wird, zukommt. Wie nämlich das eidliche Versprechen nicht nur gegen den Promissar, sondern auch gegen Gott und in Gott gegen den Promissar verbindlich macht, und der Bruch desselben einen sakrilegischen Charakter annimmt, so verpflichten sich auch die

Eheleute in ihrem Kontrakte nicht nur gegeneinander, sondern auch gegen Gott, und werden durch Gott aufeinander verpflichtet. Aber das eigentlich Sakramentale im christlichen Sinne finden wir hier noch nicht, weil das übernatürliche Element noch abgeht.

Dieses Element erhält der Kontrakt erst dadurch, daß die in ihm zusammentretenden Glieder in *einer übernatürlichen Stellung sich befinden und als solche zu einem übernatürlichen Zwecke sich vereinigen.*

Das war zuerst der Fall bei unsern Stammeltern im Paradiese. Sie verbanden sich in der Ehe miteinander als Kinder Gottes zur Fortpflanzung des übernatürlichen Reiches Gottes. Ihre Verbindung war nicht eine einfach religiöse, sondern eine übernatürlich heilige, sowohl in den Gliedern, die sie umschloß, als in dem Ziele, auf das sie gerichtet war, als endlich in der Sanktion Gottes, der hier nicht als Befestiger der natürlichen, sondern als Gründer der übernatürlichen Ordnung intervenierte.

Es liegt sehr nahe, mit der Eingehung dieses geheimnisvollen Bundes bei unsern Stammeltern auch eine Vermehrung ihrer persönlichen Gnade verbunden zu denken; aber nicht eine objektiv durch das *opus operatum* Christi an sie herantretende, sondern nur eine Vermehrung *ex opere operantis*, auf ähnliche Weise, wie noch jetzt eine Vermehrung der Gnade beim Eintritt in den Ordensstand stattfindet. In anderer Beziehung jedoch war mit der Ehe zwischen Adam und Eva ein größerer Segen verbunden, als selbst mit der christlichen; solange nämlich beide im Stande der Gnade verblieben, wohnte der Hl. Geist ihnen so sehr mit seiner übernatürlichen Fruchtbarkeit bei, daß die von ihnen gezeugten Kinder ohne weiteres nicht nur als Menschenkinder, sondern als Gotteskinder ins Dasein treten mußten. Indem sie ihren Bund untereinander schlossen, schlossen sie denselben zugleich mit dem Hl. Geiste als dem Prinzipe der übernatürlichen Gnade, damit er nicht bloß mit seiner Schöpferkraft, sondern mit seiner göttlichen Zeugungskraft mit ihnen mitwirke; mithin wurde der Hl. Geist, wie die Quelle des übernatürlichen Segens in der Konsummation der Verbindung, so auch das Pfand und Siegel in der Verbindung selbst.

In der christlichen Ehe tritt die Frucht derselben nicht mit der Gnade des Hl. Geistes ins Dasein; es könnte daher scheinen,

als ob dieselbe an sich keine so hohe, übernatürliche Würde habe, wie die paradiesische; aber eine genauere Betrachtung wird gerade das umgekehrte Verhältnis herausstellen.

Ebensosehr, wie der Christ als solcher höher steht, denn Adam im Paradiese, muß auch die eheliche Verbindung unter Christen erhabener sein, als die der paradiesischen Menschen.

Was ist der Christ? In der Taufe ist er durch den ihm verliehenen Charakter Christi in den mystischen Leib des Gottmenschen aufgenommen und gehört demselben mit Leib und Seele an. Wenn er sich ehelich mit einer Getauften verbindet, dann treten nicht zwei bloße Menschen, nicht einmal zwei einfach begnadigte Menschen, sondern zwei geweihte Glieder des Leibes Christi zusammen, um sich der Ausbreitung dieses Leibes zu weihen. Wo ihre Verbindung überhaupt eine rechtmäßige ist, kann sie keinen andern *innern* Zweck haben, als den, die zu erwartenden Kinder für Christus, dem die Eheleute selbst angehören, zu zeugen, sowie auch andererseits die von ihnen in dieser Verbindung gezeugten Kinder von selbst dazu bestimmt sind, ebenfalls dem Leibe Christi anzugehören und an dem göttlichen Leben desselben teilzunehmen. *Bei der Schließung der Ehe selbst können daher die Kontrahenten nur handeln im Namen des göttlichen Hauptes, dem sie selbst angehören, und für welches sie als seine Glieder wirken; sie können namentlich über ihren Leib als Zeugungsprinzip, da er nicht mehr ihr Fleisch, sondern Fleisch Christi ist, nur mit der Bewilligung und im Sinne Christi verfügen.*[339] *Sie können sich untereinander nur auf Grund ihrer Einheit mit Christus vereinigen*; ihre beiderseitige Einheit mit dem göttlichen Haupte wird daher auch in die Verbindung, welche sie untereinander schließen, hineingetragen, um sie zu verklären und zu befestigen.

Auf allen Punkten wird somit das eheliche Verhältnis unter Christen zu einem übernatürlich heiligen gemacht: durch den übernatürlichen Charakter der Eheleute selbst, durch den übernatürlichen Zweck und durch die erhabenste Dazwischenkunft Gottes, zu dem die Eheleute hier im innigsten Verhältnisse stehen; und diese Heiligkeit ist hier in demselben Maße größer und erhabener, als bei der paradiesischen Ehe, in welchem ein Glied Christi über einem einfach begnadigten Menschen, die Ausbreitung des mystischen Leibes des Gottmenschen über der des

einfachen Gnadenreiches, die Vereinigung des Sohnes Gottes mit uns in der Inkarnation über der einfachen Einwohnung des Hl. Geistes steht.

Dieses eigentümlich erhabene Wesen der christlichen Ehe wird gewöhnlich dadurch erklärt, daß man in Beziehung auf die Worte des Apostels Eph. V. sie als Sakrament der Vereinigung Christi mit der Kirche bezeichnet. Tiefer und herrlicher kann man es in der Tat nicht aussprechen, aber man muß dann auch den ganzen tiefen Sinn des Wortes verstehen.

„Dieses Geheimnis ist groß", sagt der Apostel; „ich sage aber in Christus und seiner Kirche." Er redet davon, daß der Mann sein Weib lieben müsse als sein eigenes Fleisch und Bein, wie Christus die Kirche als sein Fleisch und Bein geliebt. Deshalb verlasse der Mann selbst Vater und Mutter, aus deren Fleisch und Bein er hervorgegangen ist, um seinem Weibe anzuhangen und im Fleische Eins mit ihm zu werden, wie Adam das schon im Paradiese ausgesprochen. Und dann fügt er hinzu: „Dieses Geheimnis", diese Verbindung und Einheit des Mannes mit dem Weibe, „ist groß; ich sage aber in Christus und der Kirche", d. h. in seiner Beziehung zu Christus und seiner Kirche, was auch durch das griechische *εἰς Χριστὸν καὶ ἐκκλησίαν* ausgedrückt wird.

Der Sinn, in welchem die Ehe ein so großes Mysterium sein soll, hängt offenbar davon ab, wie man die Beziehung derselben zu Christus und der Kirche bestimmt. Dieselbe kann als eine bloß symbolische und als eine reale aufgefaßt werden.

Im erstern Falle würde der Apostel die Ehe nach ihrem natürlichen Wesen hinstellen als Symbol der zwischen Christus und der Kirche stattfindenden übernatürlichen Einheit; die Ehe selbst wäre dann nicht geheimnisvoll, sie wäre nur das leere Bild, worin uns ein außer ihr liegendes Mysterium, die Einheit Christi mit der Kirche, veranschaulicht werden sollte, also auch nicht sosehr Mysterium, als Sakrament eines Mysteriums, und zwar gehaltloses Sakrament. Ein solches ist in der Tat noch die Ehe zwischen Nichtchristen; ein solches war die Ehe überall vor Christus, selbst bei dem auserwählten Volke, das sie noch als eine göttliche Einrichtung festhielt, obgleich sie hier nicht bloß als Symbol betrachtet werden konnte, sondern zugleich geradezu als prophetischer Typus der Vereinigung Christi mit der Kirche von Gott aufgestellt und dadurch in eine nähere Beziehung zu der-

selben gebracht war. Sogar die paradiesische Ehe war nicht mehr als ein vollendetes Vorbild dieses Mysteriums, obgleich sie schon in sich selbst einen geheimnisvollen Charakter besaß; denn diesen schöpfte sie entweder gar nicht aus ihrer Beziehung zu Christus und seiner Kirche, oder wenigstens nicht in der Weise, wie die christliche Ehe.

Die christliche Ehe hingegen steht in realer, in wesentlicher, innerer Beziehung zum Mysterium der Einheit Christi mit seiner Kirche; sie wurzelt in demselben, ist organisch mit demselben verschlungen und partizipiert daher auch an dem Wesen und dem geheimnisvollen Charakter desselben. Sie ist nicht einfach Symbol dieses Mysteriums, oder außerhalb desselben stehendes Vorbild, sondern ein *aus der Vereinigung Christi mit der Kirche herauswachsendes, von ihr getragenes und durchdrungenes Nachbild* derselben, indem sie nicht nur jenes Mysterium versinnbildet, sondern es wirklich in sich darstellt, und dadurch darstellt, daß es in ihr sich tätig und wirksam erweist.

Und geradeso will der Apostel sie betrachtet wissen. Er will ja nicht aus der Natur der Ehe überhaupt die Verbindung Christi mit der Kirche veranschaulichen, sondern aus der Verbindung Christi mit der Kirche als dem Ideale und der Wurzel will er das Wesen und die Pflichten des christlichen Ehebundes ableiten. Diese Ableitung könnte zwar in etwa auch stattfinden, wenn kein innerer Zusammenhang zwischen beiden Verhältnissen, sondern eine bloße Analogie vorläge. Aber dann würde der ganzen schwungvollen Rede des Apostels ihr Mark entzogen; am allerwenigsten würde man begreifen, wie er am Schlusse so feierlich sagen könnte: „dieses Geheimnis ist groß"; denn durch bloße Vergleichung mit einem Mysterium wird doch die Ehe nur in sehr künstlichem Sinne zu einem Mysterium und einem großen Mysterium. Das wird sie nur, wenn das große Mysterium Christi in großartiger Weise in ihr lebt, in ihr wirkt und sich offenbart.

Aber wie geschieht das? Die christlichen Eheleute sind durch die Taufe, nach den Worten des Apostels, Glieder am Leibe Christi, von seinem Fleisch und Bein. Sie sind schon in die geheimnisvolle Verbindung Christi mit seiner Kirche aufgenommen; als Glieder der Braut Christi sind sie selbst mit Christus vermählt; so gilt also auch von ihnen das Mysterium der Einheit zwischen Christus und der Kirche. Wenn sie sich miteinan-

der verbinden, können sie daher das rechtmäßigerweise nur zu demselben Zwecke tun, welchen Christus in seiner Verbindung mit der Kirche verfolgt, um nämlich den mystischen Leib Christi weiter auszubreiten. Wie nur im Geiste der Vereinigung Christi mit der Kirche, so können sie ferner nur im Namen Christi und der Kirche handeln, da ihre Leiber Christus und seiner Kirche angehören, und folglich das Verfügungsrecht über dieselben an erster Stelle nicht den irdischen Brautleuten, sondern dem himmlischen Konnubium zusteht. Ihre Verbindung hat daher die Verbindung Christi mit seiner Kirche zur Voraussetzung und schließt sich an dieselbe an, um mit ihr zu *einem* übernatürlichen Zwecke mitzuwirken. Mitwirken sollen sie aber eben als Glieder am Leibe Christi in seiner Kirche, und darum als Organe des Ganzen, und so müssen sie sich auch als Organe des Leibes Christi, als Organe des durch die Vereinigung Christi mit der Kirche hergestellten Ganzen miteinander vereinigen. So wird ihre Vereinigung, ihr Bund *ein organisches Glied in dem großartigen, reichgegliederten Bunde zwischen Christus und seiner Kirche, ein Glied, das von diesem mystischen Bunde umschlossen, durchdrungen und getragen wird*, das an dem hohen, übernatürlichen, heiligen Charakter des Ganzen partizipiert und in seinem innersten Wesen dasselbe darstellt und reflektiert.

Am treffendsten würde man aber die Stellung der christlichen Ehe im Bunde Christi mit der Kirche bezeichnen, wenn man sie als eine *Abzweigung* desselben darstellte. Darin liegt nämlich ausgedrückt, daß die Eheleute, selbst auf dem Grunde der Vermählung Christi mit der Kirche stehend, in ihrer Vermählung miteinander sich zugleich mit Christus vermählen, somit den Bund Christi mit der Kirche nach einer besonderen Seite hin zu einem bestimmten Zwecke erweitern, ihn in einer besonderen Form reproduzieren und eben dadurch ihm zur Erreichung jenes Zweckes ein neues Organ zu Gebote stellen; daß also ihre Verbindung untereinander in ihrer beiderseitigen Verbindung mit Christus wurzelt, aus derselben hervorwächst und, wie der Zweig am Baum, zu gleicher Zeit eine *Erweiterung* oder Fortsetzung, ein *Abbild* und ein *Organ* derselben ist.

Diese übernatürliche Einheit der Eheleute als Glieder und Organe des Leibes Christi ist darum auch das große Mysterium der christlichen Ehe in ihrem innersten Wesen. Weil aber in

diesem ihrem Wesen zugleich das noch höhere Mysterium der Ehe zwischen Christus und der Kirche ausgeprägt wird, so ist sie auch zugleich Sakrament dieses Mysteriums, und da sie eben aus dem letztern, als dessen Abbild und Organ, ihr eigenes höheres Wesen schöpft, so läßt sich auch sagen, daß in jener Sakramentalität ihr mystisches Wesen liege. Nur muß man dann den Begriff des Sakramentes in vollem Sinne nehmen, so nämlich, daß das Sakrament nicht als bloßes Symbol des Mysteriums, sondern als innerlich von demselben durchdrungen und verklärt, ja mit demselben verwachsen, gleichsam in demselben aufgehend gedacht wird.

So aufgefaßt, stellt uns die sakramentale Beziehung der christlichen Ehe auf den Bund Christi mit seiner Kirche ihre ganze ausgezeichnete Erhabenheit dar, kraft deren sie selbst über die paradiesische Ehe hinausragt. Die christliche Ehe ragt über die paradiesische empor durch die höhere Würde der konkurrierenden Glieder, das höhere Ziel und die innigere, realere Beziehung zu dem Konnubium des Gottmenschen mit der Kirche, das sich in ihr lebendig darstellt. Und dieser höhere Rang wird auch dadurch nicht beeinträchtigt, daß bei der christlichen Ehe nicht, wie bei der paradiesischen, die Leibesfrucht sogleich im Glanze der Gnade mit göttlichem Leben ins Dasein tritt. Denn eben wegen ihrer überaus hohen Würde ist die christliche Ehe ein lebendiges, organisches Glied im Bunde Christi mit der Kirche; wenn also auch sie selbst für sich ihrer Leibesfrucht nicht die Gnade vermittelt, so vermittelt sie dieselbe doch als Glied des Organismus, dem sie angehört, indem sie ihre Leibesfrucht mit der Bestimmung gebiert, daß die in ihr selbst lebende Verbindung Christi mit der Kirche ihre himmlische Fruchtbarkeit durch die Wiedergeburt an derselben offenbare. An sich wäre sie ohne Zweifel weit mehr befähigt, die Gnade zu übermitteln, als die paradiesische Ehe; in der letztern war ja die Gnade nur ganz prekär mit der Natur verbunden, in jener aber steht die aus einem zum Leibe des Gottmenschen gehörigen Fleische entspringende Frucht schon von Natur in naher Beziehung zum Gottmenschen und seiner Gnade; ja, man könnte sagen, diese Frucht sei hervorgegangen aus dem Konnubium des Gottmenschen mit seiner Kirche, insofern die Eheleute nur als Organe des Gottmenschen in seinem Namen und auf seinen Namen sich zur Er-

zeugung derselben verbinden. Wenn nichtsdestoweniger die Kinder der christlichen Eheleute nicht in der Gnade geboren werden, so kommt das daher, daß der Gottmensch jedes einzelne seiner Glieder besonders konsekrieren, daß er seine übernatürliche Fruchtbarkeit in der Kirche mit der natürlichen nicht vermischen, daß er nicht im Fleische, sondern im jungfräulichen Schoße der Kirche die Wiedergeburt der Fleischesfrucht vollziehen will.

Je weniger aber der christliche Ehebund seine sakramentale Kraft in der Uebermittlung der Gnade an seine Leibesfrucht bewährt, desto mehr muß er dieselbe an seinen Gliedern offenbaren. Die paradiesischen Menschen konnten, wie gesagt, durch die Eheschließung als gottgefälliges Werk sich Gnade erwerben, nicht aber konnte ihnen dabei *ex opere operato* die Gnade zufließen. Die christlichen Brautleute hingegen treten durch die Schließung ihres Bundes in eine engere Verbindung mit dem Gottmenschen als dem gnadenreichen Bräutigam der Kirche; sie werden dadurch von ihm selbst als tätige Organe an seinem mystischen Leibe aufgenommen und geweiht, und so muß ihnen auch kraft ihrer neuen Stellung aus der Quelle des Hauptes neue Gnade, neues Leben zufließen, zunächst eine Vermehrung der heiligmachenden Gnade, dann aber auch ein Recht auf alle wirklichen Gnaden, deren sie in ihrer neuen Stellung zur Erfüllung ihrer erhabenen Pflichten bedürfen.

Diese Gnaden fließen den Eheleuten zu nicht *ex opere operantis*, sondern *ex opere operato*; denn die Eheleute gewinnen dieselben dadurch, daß sie als Organe, als Minister Christi und seiner Kirche handeln und, sich vereinigend, Organe Christi und seiner Kirche werden. Sie gewinnen dieselben, indem sie in ihrer Verbindung untereinander sich an die Verbindung Christi mit der Kirche anschließen, indem sie diese letztere in ihrem Bunde reproduzieren und komplettieren. Aus allen diesen Gründen muß das Konnubium Christi mit der Kirche, auf welchem die ganze objektive Gnadenmitteilung beruht, *ipso facto seine Gnadenkraft in dem ehelichen Bunde unter Christen als seiner Abzweigung bewähren.*[340]

Aus dem Wesen der christlichen Ehe folgt überdies, daß die Eheleute sich einander lieben sollen nicht mit bloß natürlicher, sondern mit übernatürlicher Liebe als Glieder Christi und als

Repräsentanten seines mystischen Konnubiums mit der Kirche; daß sie ihre Kinder nicht bloß als eigene Leibesfrucht, sondern als Frucht des genannten mystischen Konnubiums, als Kinder Gottes lieben und ehren, bilden und erziehen sollen. Bei ihren Kindern sollen sie die Stelle Christi und der Kirche vertreten, als Lehrer, Erzieher und Vorbilder — ein erhabener, übernatürlicher Beruf, der um so größere Gnaden erfordert, je mehr die Berufenen selbst noch in der Schwachheit des Fleisches wandeln, und ihre Kinder, mit derselben Schwachheit behaftet, nur mit großer Mühe zum Maße des Vollalters Christi herangezogen werden können. Aber alle diese Gnaden fließen ihnen auch wirklich zu aus dem gnadenreichen Konnubium Christi und der Kirche, dem sie sich als Organe geweiht, das sie in ihrer Verbindung ausgeprägt, erneuert, fortgesetzt und komplettiert haben.

Die Gnadenfruchtbarkeit der christlichen Ehe bildet ihre Sakramentalität im engern Sinne. Aber diese gründet sich auf ihr inneres, mystisches Wesen, auf die Sakramentalität des Ehebundes als solchen, insofern er das Abbild und das Organ des Konnubiums Christi mit der Kirche ist, und muß daher auch aus der letztern bestimmt und erklärt werden.[341]

Das ist es, was wir uns von Anfang zu beweisen vorgenommen; ziehen wir nun die wichtigen Folgerungen.

Es ist grundfalsch, wenn man glaubt, die Gnade des Ehesakramentes werde herbeigeführt durch eine von der Schließung des Ehebündnisses verschiedene Segnung desselben. Es ist das ebenso falsch, als wenn man sagen wollte, die mit der Priesterweihe verbundene Gnade werde nicht durch den Akt der Weihe, sondern durch eine besondere Segnung hervorgebracht. Der eheliche Bund unter Christen ist, wofern er anders ein rechtmäßiger, wesentlich unter allen Umständen ein durchaus heiliger, mystischer Bund, in dem sich die Brautleute im Namen Christi zur Ausbreitung seines mystischen Leibes verbinden und verbunden werden. Sie werden dadurch, wenn auch nicht vermittelst eines neuen Charakters, sondern auf Grund des Taufcharakters, zu einem heiligen Amte geweiht, und damit ist auch, nach Entfernung der etwaigen Hindernisse, die Weihegnade gegeben.

Nur dann könnte also der Segen des Priesters die Form des Sakramentes, der Priester der Minister sein, wenn seine Tätigkeit zur Schließung und Gültigkeit des Ehebundes erforderlich wäre.

Das ist an sich nicht undenkbar: denn da die Brautleute nur im Namen Gottes zu einer wahren Ehe zusammentreten können, da ihr Bund nicht auf rein kontraktlicher Verpflichtung, sondern zugleich auf der hinzutretenden göttlichen Sanktion beruht, so wäre es offenbar möglich und in gewisser Beziehung vielleicht sogar kongruent, daß diese göttliche Sanktion durch einen Stellvertreter Gottes sichtbar ausgesprochen, und an diesen Ausspruch die Gültigkeit der Ehe selbst gebunden würde. In diesem Falle würde dann die Bestätigung (nicht der bloße Segen) des Priesters das Komplement des Vertrages und damit auch die Form des Sakramentes ausmachen.

Faktisch hat weder Christus noch die Kirche von einem sanktionierenden oder segnenden Akte des Priesters die Gültigkeit des Ehebündnisses abhängig gemacht; zu allen Zeiten hat die Kirche solche ohne Mitwirkung des Priesters geschlossene Ehen, wenn nichts anderes im Wege stand, als gültig und damit als sakramentalisch anerkannt. Bei diesen Ehen wird also auch das Sakrament einfach durch die Schließung des Vertrages zwischen den Brautleuten vollzogen. Wenn nun die Brautleute, wo sie den Priester zuziehen, nicht weniger vermögen, als sonst, wenn es für dieses Sakrament nicht zwei wesentlich verschiedene Formen geben soll, so kann die Ratifikation oder der Segen des Priesters niemals die Form, der Priester niemals Spender des Sakramentes sein.

Demnach sind es die Brautleute selbst, welche, als Glieder Christi in seinem und der Kirche Namen handelnd, vermittelst ihrer Konsenserklärung den sakramentalen Ehebund schließen und dadurch die an den Bund geknüpfte Gnade gewinnen. Der eheliche Vertrag ist das äußere Zeichen, das *sacramentum tantum*, wodurch zunächst der Ehebund, als das *sacramentum simul et res*, dann aber auch endlich die *res tantum*, die Gnade, bezeichnet und bewirkt wird.[342]

Wie der Ehebund selbst, so ist daher auch die Schließung desselben ein wesentlich heiliger Akt, während er im Falle, wo er bloß als *materia sacramenti* figurierte, an sich profan sein könnte, wie bei der Taufe das Wasser und selbst die Ausgießung des Wassers profan sein kann.[343] Die letztere Auffassung löst die Heiligkeit vom Wesen der Ehe ab, indem sie dieselbe von außen hinzutreten läßt. Während sie die Würde des Sakramentes durch

die Abhängigkeit desselben von priesterlicher Mitwirkung zu heben und die Ehe selbst in nähere Beziehung zur Kirche zu bringen glaubt, entkleidet sie dieselbe ihrer wesentlichen Würde, zerreißt ihre wesentliche Beziehung zur Kirche. Die wesentliche Würde wird der Ehe nur dann gewahrt, wenn der Kontrakt selbst das Sakrament ist; nur so stehen auch die Ehe und der Kontrakt in einer innern, naturnotwendigen, lebendigen Beziehung zur Kirche. Als durch und durch sakramentaler Akt steht der Ehevertrag unter der Aufsicht, der Jurisdiktion, der Verwaltung der Kirche[344] und muß, damit seine Würde gewahrt werde, an heiliger Stätte unter Beteiligung des kirchlichen Priestertums so vollzogen werden, daß seine innere Heiligkeit, seine innere Beziehung zu Christus und der Kirche auch äußerlich zutage trete. *Nicht damit er heilig werde, sondern weil er heilig* ist, wird die Mitwirkung des Priestertums erfordert; sonst wäre die ohne Grund mit Umgehung der kirchlichen Segnung geschehende Eheschließung bloß eine Unterlassungssünde, während sie in der Tat einen sakrilegischen Charakter hat.[345]

Es ist gewiß nicht ohne Bedeutung, daß die Heiligung der Ehe durch den Priester eben von derjenigen Seite am meisten behauptet und geltend gemacht worden ist, auf welcher man alles aufbot, um das übernatürliche Moment in der Kirche aus dem Gebiete des sozialen Lebens auszuscheiden. Nachdem vorher nur einzelne Theologen jene Theorie verteidigt hatten, haben der Gallikanismus und Josephinismus, sowie der Jansenismus, der beiden ihre geistigen Waffen schmiedete und im Bunde mit ihnen kämpfte, sich ihrer mit auffallendem Eifer bemächtigt, und da man unter dem Scheine des Heiligen kämpfte, ließen manche gutgesinnte gelehrte Theologen sich hinüberziehen, ohne zu ahnen, daß sie damit den Feinden der Kirche die stärkste Waffe in die Hand gaben.

Auf wunderbare Weise ist die christliche Ehe mit dem übernatürlichen Wesen der Kirche verwachsen; beide zugleich kann man nicht tiefer verletzen, als wenn man sie auseinanderreißt. Die Ehe verliert dadurch ihren hohen mystischen Charakter in seiner Wurzel, die Kirche eine ihrer schönsten Blüten, in der sie ihre übernatürliche, alles durchdringende, verklärende Kraft so herrlich offenbart. Nirgendwo greift das mystische Leben der Kirche tiefer in die natürlichen Verhältnisse ein, als hier, wo sie

das erste aller Verhältnisse, dasjenige, auf dem die Existenz und Fortpflanzung der menschlichen Natur basiert, in ihren Schoß aufnimmt, um es durch und durch sich eigen zu machen und in sich selbst zu verklären, wo sie als die Braut des Sohnes, der als Haupt des Geschlechtes dasselbe in Besitz genommen, auch die natürliche Zeugungskraft des Geschlechtes sich dienstbar macht und den legitimen Gebrauch derselben ausschließlich für ihre himmlischen Zwecke in Anspruch nimmt. Nirgendwo tritt es glänzender zutage, daß die ganze Natur bis in ihre tiefste Wurzel hinein an der erhabenen Weihe des Gottmenschen, der sie an sich gezogen, partizipiert, und daß Christus der Eckstein geworden ist, auf den Gott ihren Beistand und ihre Entwicklung gegründet.

Wenn die christliche Ehe als Sakrament der Verbindung Christi mit der Kirche, als Abbild und Abzweigung derselben, nach dem Apostel ein so großes Mysterium ist, dann ist jene Verbindung selbst, dann ist die Kirche in dieser Verbindung ein noch größeres Mysterium, ein Mysterium, welches, wie es nur durch die wunderbaren Werke der Inkarnation und der Eucharistie begründet ist, so auch allein diese Mysterien in ihrer ganzen großartigen Bedeutung erscheinen läßt. Diese mystische Seite der Kirche werden wir im folgenden noch näher kennenlernen, indem wir die Frucht und das Ziel ihrer übernatürlichen Wirksamkeit ins Auge fassen.

ACHTES HAUPTSTÜCK

DAS MYSTERIUM DER CHRISTLICHEN RECHTFERTIGUNG

> Secundum suam misericordiam salvos nos fecit (Deus) per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum Salvatorem nostrum, ut haeredes simus secundum spem vitae aeternae.
> Tit. 3, 5—7.

§ 86. Das Wesen der christlichen Rechtfertigung als Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit

Die Frucht und Wirkung der Inkarnation und der ganzen Erlösungsanstalt, der Kirche und ihrer Sakramente, für das erlöste Menschengeschlecht ist unmittelbar die Rechtfertigung, mittelbar die Einführung der Menschen in die ihnen verheißene ewige Herrlichkeit und Seligkeit.

Die einer so wunderbaren, geheimnisvollen Pflanzung entsprechende Frucht muß natürlich ebenfalls in sich selbst ein großes, erhabenes Mysterium sein. Wir haben das schon teilweise gesehen, als wir die Bedeutung der Inkarnation und der Kirche betrachteten; wir fanden dieselbe hauptsächlich darin, daß beide Mysterien den Keim einer übernatürlichen Verbindung der Menschen mit Gott und damit einer übernatürlichen Heiligung und Verklärung derselben durch den Geist und die Kraft Gottes in sich enthalten. Aus der Wunderkraft des Keimes können wir auf die Größe der Frucht schließen, wie wir auch umgekehrt in der Größe der Frucht erst recht den ganzen Reichtum des Keimes erkennen werden.

Zunächst befassen wir uns mit der christlichen Rechtfertigung. Wir begreifen darunter alles, was sich auf die Erwerbung resp. Vermehrung der christlichen Gerechtigkeit bezieht und dazu beiträgt, den Menschen für die Erlangung resp. Vermehrung der jenseitigen Verklärung würdig zu machen. Es wird sich zwar zeigen, daß der eigentliche Kern des Mysteriums, worin dessen mystischer Charakter wurzelt, besser durch den Namen der Heiligung und der Wiedergeburt aus Gott hervorgehoben wird, als durch den der Rechtfertigung. Nichtsdestoweniger müssen wir den letztern beibehalten, weil er erstens durch den kirchlichen

Sprachgebrauch konsekriert ist und ferner die eigentümliche Beziehung, in welcher hier die Heiligung und die Wiedergeburt aus Gott zu betrachten sind, die Beziehung nämlich auf die Aufhebung der Schuld, in ihm unmittelbar hervorgehoben wird. Uebrigens geht ja auch unsere Untersuchung gerade dahin, das mystische Element, welches der christlichen Rechtfertigung zugrunde liegt, herauszufinden und zu erklären.

Der geheimnisvolle Charakter der christlichen Rechtfertigung muß sich vor allem in ihrem Produkte, in der christlichen Gerechtigkeit, zeigen; danach bestimmt sich der geheimnisvolle Charakter des Prozesses, wodurch sie zustande kommt, und der in demselben mitwirkenden Ursachen.

Versteht man unter „gerecht werden" nichts anderes als die Annahme einer gerechten, dem Gesetze Gottes entsprechenden Gesinnung nebst obligater Verzeihung der früher gegen Gott begangenen Ungerechtigkeit, so bietet uns das an sich wenig oder gar nichts Geheimnisvolles dar. Das alles kann bei einem Menschen gedacht werden, der zu Gott in keiner übernatürlichen Beziehung steht, beim natürlichen Menschen, der, durch die Sünde aus seiner ordnungsmäßigen Stellung zu Gott herausgetreten, nachher durch die reuevolle Wiederaufnahme seiner gottgefälligen Gesinnung und das nachsichtige Entgegenkommen Gottes wieder in jene Stellung zurückkehrt. Die Rechtfertigung ist hier nur die Heilung einer im natürlichen Menschen eingetretenen Anomalie, die Wiedererhebung des Menschen von seinem Falle auf seine natürliche Höhe; die dadurch hervorgebrachte Gerechtigkeit ist in ihrem Wesen etwas Natürliches, wenn auch eine übernatürliche Einwirkung Gottes dabei nicht ausgeschlossen ist. Von einer Erhebung des Menschen über seine Natur findet sich keine Spur; also fehlt auch der Kern des übernatürlichen Mysteriums.

Die Rationalisten mögen in einem solchen Prozesse die christliche Rechtfertigung wiederfinden und die letztere auf denselben reduzieren; aber ein katholischer Theologe kann das nicht, ohne das Mysterium seines Glaubens der fadesten Zerklärung preiszugeben. Er muß die christliche Rechtfertigung als ein wesentlich übernatürliches, geheimnisvolles Werk auffassen, wenn er nicht den ganzen geheimnisvollen Organismus des Christentums durchbrechen will. In der Beziehung der Rechtfertigung auf die übrigen

übernatürlichen Mysterien muß er die wissenschaftliche Notwendigkeit und damit auch die Möglichkeit erkennen, ihren übernatürlichen, geheimnisvollen Charakter festzuhalten und zu verstehen.

Zuerst erkennt er in der christlichen Rechtfertigung die *Wiederherstellung derjenigen Gerechtigkeit, welche Adam vor der Sünde besessen* und durch die Sünde verloren hat. Diese Gerechtigkeit aber war eine übernatürliche, durch den Hl. Geist im Herzen Adams ausgegossene; es war die Gerechtigkeit der Heiligkeit, ein Ausfluß und Abglanz der göttlichen Heiligkeit; es war eine göttliche, nicht bloß menschliche oder kreatürliche Gerechtigkeit. Diese Gerechtigkeit soll uns in der christlichen Rechtfertigung wiedergegeben werden, nachdem sie bis in ihre letzte Wurzel verloren gegangen. Folglich muß die Rechtfertigung ein ebenso großes Werk sein, wie die Eingießung der paradiesischen Gerechtigkeit; sie muß, wie diese, den Menschen in eine übernatürliche Stellung zu Gott versetzen, ihn in die rechte Verfassung bringen zur Erreichung seines übernatürlichen Zieles, und ihn zu dem Leben befähigen, das er als Adoptivkind Gottes, seines himmlischen Vaters würdig, führen soll. Das kann aber nicht geschehen, wenn der Mensch nicht zugleich, über seine Natur erhoben, in den Stand der Kindschaft Gottes versetzt, als Kind Gottes auf unaussprechliche Weise im Hl. Geiste aus dem Schoße Gottes wiedergeboren und der göttlichen Natur wieder so teilhaft wird, wie es der erste Mensch gewesen ist. Kurz, als Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit bringt uns die christliche Rechtfertigung keine bloß natürliche, menschliche, sondern die übernatürliche Gerechtigkeit der Kinder Gottes zurück, nebst allen den erhabenen Vorzügen, welche entweder darin vorausgesetzt werden, oder im Gefolge derselben stehen.

So ruft das Mysterium des Urstandes das andere Mysterium des christlichen Gnadenstandes herbei. —

Aber eben deshalb muß die christliche Rechtfertigung auch *im Gegensatze zum Mysterium der Sünde* betrachtet werden. Auch die durch sie aufzuhebende Sünde kommt hier nicht nach ihrer natürlichen Seite als Störung der Naturordnung in Betracht, sondern nach dem geheimnisvollen Charakter, den die Sünde im Gegensatze zur übernatürlichen Ordnung der Gnade, insbesondere der Urgnade, besitzt. Der Stand der Sünde ist hier nicht

bloß irgend welche Verkehrtheit des Willens, sondern eine gänzliche Abkehr und Lostrennung des Menschen von Gott als seinem übernatürlichen Ziele, welcher von seiten Gottes nicht bloß ein einfaches Mißfallen — Ungnade im moralischen Sinn —, sondern eine Verstoßung aus dem Stande der Kinder Gottes, eine Beraubung des übernatürlichen Gnadenkleides entspricht. Um das zerrissene übernatürliche Band mit Gott wieder anzuknüpfen, genügt keine bloße Aenderung der Willensrichtung von seiten des Menschen; Gott selbst muß den Menschen wieder zu sich erheben und durch den Hl. Geist die kindliche Liebe zu sich im Herzen desselben ausgießen, damit er so wieder mit ihm, als seinem Vater, verbunden werde. Ebensowenig ist es, um den Sünder aus der Ungnade Gottes zu befreien, ausreichend, daß Gott die sündhafte Tat mit Rücksicht auf die Reue des Sünders mit dem Mantel der Vergessenheit bedecke und die Schuld einfach nachlasse; um eben die Schuld vollkommen zu verzeihen, muß Gott dem Menschen diejenige Huld und Gnade wieder zuwenden, die er ihm vor der Sünde geschenkt, muß er ihn wieder als sein Kind in seinen Schoß hinaufziehen, ihn zu neuem göttlichen Leben wiedergebären und mit dem Kleide seiner Kinder, dem Abglanze seiner eigenen Natur und Herrlichkeit, ihn wieder bekleiden. Nur so kann die Rechtfertigung die Sünde nach ihrem konkreten Wesen, ihrem geheimnisvollen Charakter ganz und vollständig aufheben; aber darum muß auch sie selbst, die Vernichterin eines so geheimnisvollen Uebels, als ein übernatürliches Mysterium erscheinen. Das Mysterium der Sünde ruft also ebenso, wie das der Urgerechtigkeit, die Rechtfertigung als ein drittes Mysterium herbei, wodurch das erste zerstört, das zweite wieder hergestellt wird.

Wollen wir uns aber von dem Mysterium der christlichen Rechtfertigung, die wesentlich eine *justificatio impii* ist, einen *adäquaten* Begriff machen, so müssen wir auf das Verhältnis, in dem sie zur Sünde steht, näher eingehen.

Die Sünde, welche durch dieselbe aufgehoben werden soll, ist nicht die aktuelle Sünde als solche; denn diese kann in keiner Weise, auch nicht durch die so großen Wunder, welche Gott in der Gnadenordnung entfaltet, wieder ungeschehen gemacht werden. Was aufgehoben werden soll, ist die habituelle Sünde, die Nachwirkung der aktuellen.

In dieser unterscheiden wir aber die Schuld und die Verkehrtheit: die Schuld, welche sich der Sünder durch die Beleidigung Gottes zugezogen, und die Verkehrtheit, in welcher der sündhafte Akt abgeprägt ist und bleibt. Beide zugleich müssen also getilgt werden, wenn der sündhafte Zustand aufhören soll: die Schuld durch Nachlassung von seiten Gottes, die Verkehrtheit durch Wiederherstellung der rechten Richtung auf Gott und der Verbindung mit Gott, welche hier in den *habitus* der *caritas* und der übrigen von ihr belebten und getragenen übernatürlichen Tugenden besteht.

Die Rechtfertigung des Sünders selbst enthält somit wesentlich zwei Momente: ein negatives, die Nachlassung der Schuld, ein positives, die Herstellung der übernatürlichen Verbindung mit Gott; und diesen entspricht im Produkte des Prozesses die Freiheit von der Schuld und der *habitus* der eingegossenen Tugenden.

Das erstere Moment ist dem Gerechtfertigten mehr äußerlich — es ist ja eben die Auslöschung der Sünde in der Erinnerung und Anrechnung Gottes —, das zweite durchaus innerlich, die Erneuerung, Heiligung und Verklärung seines Seins und Lebens. Oder wenn wir auch die Schuld als etwas am Schuldner selbst Haftendes betrachten, so ist sie doch nur ein rein moralisches Verhältnis zu Gott, die Verpflichtung, die Gott zugefügte Beleidigung wieder auszugleichen; ihre Nachlassung ist somit nichts anderes, als die Tilgung dieser Verpflichtung. Die Eingießung der übernatürlichen Gerechtigkeit hingegen bringt im Sünder nicht nur ein anderes moralisches Verhältnis zu Gott, sondern eine neue reale Beschaffenheit hervor, welche seiner Seele nicht nur moralisch, sondern physisch inhäriert.

Es könnte scheinen, als wenn das eigentliche Mysterium der Rechtfertigung sich auf das letztere Moment beschränkte. In der Tat liegt es hier ursprünglich, hier gibt es sich zunächst in seiner ganzen Größe kund. Denn diese Erneuerung ist ein wahres Wunder, noch größer als die Auferweckung eines Toten zum Leben; der Mensch wird nicht nur von einer krankhaften Störung seines Lebens geheilt, sondern empfängt den Keim eines neuen, göttlichen Lebens zurück, das gänzlich in ihm erstorben war; er wird umgestaltet in allen seinen höhern Kräften bis auf den tiefsten Grund seines Wesens, umgeschaffen in ein neues Sein, in wel-

chem er Gott und Gott ihm in unaussprechlicher Weise nahetritt.

Einem solchen Wunder gegenüber erscheint die Nachlassung der Schuld, für sich betrachtet, als ein sehr leicht begreifliches, des Geheimnisvollen wenig in sich tragendes Werk, um so mehr, da sie auch außer der übernatürlichen Ordnung der Dinge vorkommen kann.

Gleichwohl nimmt auch sie in der christlichen Rechtfertigung einen ganz besonderen geheimnisvollen Charakter an: einmal schon deshalb, weil die aufzuhebende Schuld selbst, als auf einem Eingriffe in die Gnadenordnung beruhend, einen solchen mystischen Charakter hat, und weil ferner die Nachlassung derselben ebenfalls auf einem durchaus übernatürlichen Grunde ruht, nämlich auf dem unendlichen Wert der Genugtuungen Christi, wodurch die Schuld im eigentlichen Sinne bezahlt und abgetragen wird. Aber auch abgesehen davon, ist bei der christlichen Rechtfertigung die Nachlassung der Schuld eben gar nicht von der innern Erneuerung zu trennen; sie ist durch und durch damit verwachsen, bildet mit ihr wesentlich ein Ganzes und partizipiert dadurch auch an ihrem geheimnisvollen Charakter.

Erstens nämlich läuft die Nachlassung der Schuld, wenn sie eine vollkommene ist, auf dem übernatürlichen Gebiete auf die wunderbare innere Erneuerung durch die *gratia* und die *caritas* hinaus, schließt in derselben ab, wie schon oben bemerkt wurde; denn die Nachlassung ist hier nur dann vollkommen, wenn alles, was durch die Schuld verwirkt wurde, wieder zurückgegeben wird.

Andererseits aber ist die innere Erneuerung durch die *gratia* und die *caritas* auch wiederum der Grund, weshalb die Schuld nicht bloß äußerlich nachgelassen, sondern *innerlich* aus der Seele des Sünders ausgeschlossen wird.

Die erstere Art des Zusammenhanges zwischen der Nachlassung der Schuld und der innern Erneuerung oder Umwandlung hat wenig Schwierigkeit und ist im allgemeinen angenommen; die zweite hingegen wird gewöhnlich wenig berücksichtigt, aber gerade sie führt uns erst recht auf den tiefsten Grund und das innerste Wesen der Rechtfertigung.

Unter allen Umständen ist ohne gewisse innere Erneuerung und Umwandlung des Sünders nach der persönlichen Sünde die Nachlassung der Schuld nicht denkbar; denn solange der Mensch selbst seinen sündhaften Willen behält, oder den gehabten nicht

retraktiert, kann der Sünder von dem allsehenden Auge Gottes nicht als unschuldig betrachtet werden. Die Lehre der alten Protestanten von der Nichtanrechnung der noch vorhandenen Sünde war schlechterdings ein Unding, obgleich man sie als ein Wunder ausgab. Läßt man nun eine innere Erneuerung, wenigstens durch die Annahme einer neuen gerechten Willensrichtung, zu, so verschwindet der Unsinn; eine gewisse Nachlassung der Schuld ist dann möglich, aber noch immer nicht die katholische.

Solange nämlich die Umänderung des Willens, wie es vom natürlichen Standpunkte nicht anders geschehen kann, nur als eine aktuelle und moralisch habituelle gedacht, und die ganze innere Erneuerung auf die also bestimmte Umänderung beschränkt wird, bleibt die Nachlassung der Schuld der Erneuerung des Menschen noch immer äußerlich, ist auch in sich selbst etwas Aeußerliches, weil nicht formell in der innern Erneuerung mit einbegriffen. Die Bekehrung des Sünders zu Gott involviert nicht wesentlich, daß Gott die begangene Schuld ihm nachsehe. Bajus hatte das begriffen, und daher konnte er auf den Gedanken kommen, zu lehren, daß auch die Liebe im Menschen mit dem *reatus* der Todsünde zusammen bestehen könne.[346] Dieser Satz ist von der Kirche verdammt, und hauptsächlich wohl deshalb, weil, was Bajus, soviel wir wissen, leugnete, in der Wirklichkeit der Akt der Liebe auch den *habitus infusus* der Liebe, dieser die *gratia adoptionis*, die heiligmachende Gnade aber auch die Nachlassung der Schuld involviert.[347]

Nach katholischer Lehre besteht die innere Erneuerung *nicht bloß in einer Umwendung des Willens*, einer Aenderung seiner Richtung, sondern in einer *Umwandlung* desselben durch die *Eingießung der theologischen Tugenden*, insbesondere der Liebe, welche als Prinzip eines neuen übernatürlichen Lebens den Willen in eine ganz neue Sphäre versetzen; und diese Umwandlung des Willens ist wesentlich verbunden mit der *Erneuerung unseres ganzen Wesens durch die Gnade der Kindschaft und die Teilnahme an der göttlichen Natur*. Eine solche Erneuerung des Menschen schließt die Nachlassung der Schuld wesentlich und formell in sich ein, gibt derselben einen innern Grund und Rückhalt, und verleiht ihr damit eine so geheimnisvolle Erhabenheit, die sie außer dieser Verbindung niemals haben kann.

Solange wir uns nämlich bloß als Geschöpfe, als Knechte Got-

tes denken, können wir wegen der Schuld, die wir auf uns geladen haben, selbst dann, wenn wir sie bereuen, Gegenstände des Zornes und Abscheues vor Gott sein; wenigstens ist es kein innerer Widerspruch, die Sünde bereuen und noch wegen derselben gehaßt werden; um so weniger, als Gott immer berechtigt ist, eine adäquate Genugtuung zu fordern, welche das Geschöpf für seine Person niemals zu leisten vermag.

Wenn wir aber nicht bloß durch unsere eigene Tätigkeit uns unserem beleidigten Herrn wieder zuwenden, sondern durch eine wunderbare Wiedergeburt aus dem Verhältnisse der Knechtschaft heraus, in den Schoß Gottes hineintreten, wenn wir Kinder Gottes werden, dann hören wir dadurch allein schon auf, ein Gegenstand des Zornes und des Abscheues vor Gott zu sein. Unter uns Menschen kann ein Kind, ohne aufzuhören Kind zu sein, zu seinem Vater in einem traurigen Mißverhältnisse stehen, und Gegenstand seines Zornes sein. Bei der Kindschaft Gottes ist das unmöglich; die Kinder Gottes partizipieren als solche an der göttlichen Heiligkeit ihres Vaters, an seiner eigenen Natur; wie sie deshalb ihren Vater nicht schwer beleidigen können, ohne *ipso facto* aus dem kindlichen Verhältnisse zu ihm herauszutreten, so müssen sie auch eben dadurch, daß sie in dasselbe eintreten, Gott so wohlgefällig werden, daß er sie nicht mehr als seine Feinde, als Gegenstände seines Zornes betrachten kann. Das Licht der Gnade kann, wegen seiner göttlichen Natur, ebensowenig die Finsternis der Sünde bestehen lassen, als es selbst beim Eintritt der Sünde fortbestehen mag; vor und in diesem Lichte verschwinden die in der Schuld fortdauernden Schatten der begangenen Sünden, welche die Seele vor den Augen Gottes befleckt und mißfällig erscheinen ließen.[348] Die Gnade verbindet die Kreatur so innig mit Gott, daß dieselbe in der Gnade nicht noch zugleich durch die Scheidewand der Schuld von Gott getrennt sein kann. Wie sie die unendliche Kluft, die zwischen dem bloßen Geschöpfe und der göttlichen Natur liegt, ausfüllt, so gleicht sie auch die noch größere Spaltung aus, die durch die Schuld hervorgerufen worden; wie sie den Menschen aus einem Knechte zum *Kinde* Gottes macht, so macht sie ihn eben dadurch auch zum *Freunde* Gottes, da Gott mit seinen Kindern, solange sie das bleiben, nur in einem freundschaftlichen Verhältnisse stehen kann. Sie heißt daher zugleich *gratia sanctificans*, heilig-

machende Gnade, weil sie in der vollkommensten Weise alle sündhafte Verkehrtheit ausschließt, und *gratia gratum faciens*, wohlgefällig machende Gnade, weil sie die Kreatur vor Gott in einer Weise wohlgefällig macht, daß er sie nur als sein Kind und seine Freundin behandeln kann.

So ist die Nachlassung der Schuld bei der christlichen Rechtfertigung involviert in der durch die Gnade hervorgebrachten Erneuerung und Umgestaltung des Menschen. Wie die Gnade selbst keine bloße Gunst oder Huld Gottes gegen den Menschen, sondern eine dieser Gunst und Huld entsprechende Qualität des Menschen, so ist auch die in jener Huld und Gunst enthaltene Verzeihung der Schuld kein bloß äußeres Verhältnis, sondern beruht auf jener übernatürlichen inneren und realen Qualität, welche wir die heiligmachende Gnade nennen: so zwar, daß Gott hier nicht bloß einfach von der Sündenschuld absieht, sondern eben deshalb von ihr absieht, weil er in einem durch seine Gnade so innig mit ihm verbundenen Menschen sie nicht mehr gelten lassen kann.

Man könnte vielleicht sagen, die Nachlassung der Schuld sei nicht eine Wirkung der eingegossenen Gnade, sondern eine Vorbedingung derselben; die Gnade könne ja nur insofern in den Menschen eintreten, als die Schuld aus demselben entweiche, und daher müsse die Vernichtung der Schuld dem Eintritt der Gnade vorhergehen, sie sei also eine eigene, von der Gnade verschiedene, selbständige Wirkung Gottes.

Daß die Gnade nur insofern im Menschen Platz greifen kann, als die Schuld aus demselben entfernt wird, geben wir gerne zu. Aber daraus folgt nicht, daß die Vernichtung der Schuld nicht durch die Gnade geschehe. Im Gegenteil, die Schuld entweicht eben vor der in die Seele eindringenden Gnade, wie die Finsternis vor dem Lichte. Die Gnade selbst treibt sie vor sich hinaus und macht sich durch die Vernichtung derselben Platz in der Seele, auf ähnliche Weise, wie das in einen feuchten Körper eintretende Feuer eben dadurch, daß er ihn entzündet, auch die Feuchtigkeit verzehrt, die seiner Aufnahme im Wege stand.

Dieses Bild ist aus der Hl. Schrift selbst entlehnt. Der Prophet Malachias stellt den rechtfertigenden Gottmenschen dar als ein schmelzendes Feuer, der dasitze, das Silber schmelzend und reinigend, der die Söhne Levis reinigen und sie wie Gold und Silber läutern werde, damit sie ihm Opfer in Gerechtigkeit darbrin-

gen.[349] Ebenso geschieht nach dem Worte des Täufers die durch die Wassertaufe versinnbildete innere Abwaschung durch die Feuertaufe des Hl. Geistes. Eben dadurch, daß der Hl. Geist in der Gnade die Seele mit seinem göttlichen Feuer ergreift, scheidet er die ihr anhaftenden Schlacken aus, verbrennt er die Spreu. Und wie er bei seiner Eingießung in der Gnade als ein belebender Hauch und als Leben sprudelndes Wasser in die Seele eintritt, so verscheucht dieser selbe Hauch die Lasten der Schulden, so wäscht dieses selbe Wasser die Seele rein von allem Schmutze der Sünde. Diese Bilder haben zwar auch zugleich den Sinn, daß die sündhafte, verkehrte Beschaffenheit des Willens, die Wurzel der Schuld, durch das Feuer des Hl. Geistes (obgleich mehr durch dessen bewegenden Einfluß in der zuvorkommenden aktuellen Gnade, als durch die diese Ausscheidung schon voraussetzende habituelle Gnade) ausgeschieden werden soll, und beweisen somit auch gegen die Protestanten, daß die Nachlassung der Schuld keine bloße Zudeckung des noch fortdauernden sündhaften Willens sei; aber überdies machen sie klar, daß auch der bereits vorübergegangene sündhafte Wille nicht einmal seinen Schatten auf der Seele zurücklassen kann, daß also die Sünde in jeder Beziehung nicht bloß zugedeckt, sondern aus dem tiefsten Grunde der Seele gleichsam ausgekocht und in derselben vernichtet wird. Wenn also der Hl. Geist als das Prinzip der Sündenvergebung dargestellt wird, so haben wir dabei nicht bloß an seinen Einfluß auf die Bekehrung des Sünders zu denken, noch auch ihn bloß als den Repräsentanten der göttlichen Barmherzigkeit zu betrachten, um derentwillen Gott unsere Schuld nachläßt: wir müssen vielmehr seine Eingießung in der Gnade, unsere Bezeichnung und Salbung mit demselben als den eigentlichsten und innersten Grund der Aufhebung der Sündenschuld ansehen.[350]

Es bleibt also dabei, daß bei der christlichen Rechtfertigung auch die Nachlassung der Schuld durch die Eingießung der übernatürlichen Gnade geschieht, und zwar auf eine so erhabene, übernatürliche, geheimnisvolle Weise, wie sie die Vernunft aus sich weder ahnen noch begreifen kann. In der Gnade, wodurch sie geschieht, erscheint auch die Nachlassung der Schuld als ein übernatürliches Mysterium, wie umgekehrt die Gnade ihre geheimnisvolle Größe, die wunderbare Macht der in ihr liegenden göttlichen Heiligkeit gerade darin offenbart, daß sie die Schuld

aus ihrem Subjekte notwendig und unvermeidlich vertreibt. —

Wie hier die Nachlassung der Schuld und die Freiheit von derselben in ihrem ganzen geheimnisvollen Wesen nicht verstanden werden kann, ohne daß wir auf die dem Gerechtfertigten eingegossene Gnade der Kindschaft zurückgehen und jene in dieser wurzeln lassen: so kann andererseits auch die positive Seite der Rechtfertigung und ihrer Wirkung, die positive Verbindung mit Gott, nicht in ihrem ganzen geheimnisvollen Wesen verstanden werden ohne ihre Beziehung auf die Gnade der Kindschaft.

Wir haben schon gesagt, daß diese Gerechtigkeit in unserem Falle eine übernatürliche sein müsse, eine den Kräften der Seele eingegossene Tüchtigkeit und Neigung nämlich, wodurch dieselben das übernatürliche Ziel des Menschen verfolgen und für dasselbe wirken können. Aber diese Gerechtigkeit muß hier eben deshalb übernatürlich sein, weil sie nicht die Gerechtigkeit des bloßen Menschen, sondern die der Kinder Gottes sein soll. Sie wird also auch dem Menschen nur insofern und dadurch verliehen, daß er zur Kindschaft Gottes erhoben wird, und mit dieser Gnade der Kindschaft die kindliche Liebe zu Gott und die übrigen göttlichen Lebenskräfte erhält, wie sie dem Kinde Gottes zukommen. Von dieser selben Gnade der Kindschaft wird ferner jene Gerechtigkeit getragen und vollendet; denn die übernatürlichen Tugenden machen uns Gott nicht bloß wohlgefällig durch den innern Gehalt der Akte, die aus ihrer Kraft hervorgehen, sondern auch zugleich dadurch, daß diese Akte eben Akte eines Adoptivkindes Gottes sind, welches in ihnen sein kindliches Verhältnis zu Gott betätigt; und ebenso beruht ihre verdienstliche Kraft für die ewige Herrlichkeit nicht bloß darauf, daß sie derselben übernatürlichen Ordnung angehören wie diese, sondern zugleich darauf, daß sie eben einer Person angehören, die als Kind Gottes die geborene Erbin jener Herrlichkeit geworden ist.

Nur dadurch also kann ich den innern Gehalt und den ganzen Wert der positiven Seite der Rechtfertigung vollkommen verstehen, daß ich ihr die Gnade der Kindschaft als Wurzel und Trägerin zugrunde lege. Eben durch die Gnade der Kindschaft als Partizipation der göttlichen Natur und Heiligkeit wird auch die in ihr wurzelnde Gerechtigkeit als eine Gerechtigkeit göttlicher Heiligkeit erkannt.

Was schließen wir daraus? Daß eben in der Gnade der Kindschaft beide Momente der Rechtfertigung, die Nachlassung der Schuld und die Verbindung mit dem übernatürlichen Ziele, wurzeln und von ihr getragen werden. Die Gnade der Kindschaft schließt zu gleicher Zeit die Schuld von uns aus und gießt die Kindes- oder Freundesliebe zu Gott uns ein.

Daher konnte sich das Konzil von Trient bei der Erklärung des eigentlichen Wesens der Rechtfertigung damit begnügen, daß es sagte: sie sei „eine Uebertragung aus dem Zustande, in welchem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und der Adoptivkindschaft Gottes".[351]

Mit diesen Worten hat es gerade das ausgesprochen, was der christlichen Rechtfertigung ihren übernatürlichen und geheimnisvollen Charakter verleiht; an diese Worte muß man sich halten, von ihnen ausgehen, wenn man die ganze Erhabenheit derselben erfassen will. Hätten alle Theologen das getan, so würde der Begriff derselben vielfach nicht so sehr verflacht und verwirrt worden sein.

Manche machten es umgekehrt; anstatt von der tief erfaßten Idee der Adoptivkindschaft Gottes auszugehen, und danach den Begriff der in derselben enthaltenen Gerechtigkeit zu bestimmen, betrachteten sie vielmehr die Kindschaft Gottes als das aus der Gerechtigkeit des Menschen, d. h. aus seiner mit Freiheit von der Schuld verbundenen rechten Stimmung und Aufgelegtheit für das Rechthandeln entspringende Verhältnis zu Gott. Dadurch entzogen sie sich die Möglichkeit, diese Gerechtigkeit als eine übernatürliche zu bestimmen, und die Kindschaft Gottes selbst konnte nur auf eine ganz vage, wenn nicht geradezu rationalistische Weise gedacht werden.

Folgen wir dagegen dem Konzil von Trient, fassen wir mit ihm ins Auge, daß die Rechtfertigung in ihrem Grunde die Versetzung in den Stand eines Adoptivkindes, in den Stand der Kinder Gottes ist, dann tritt sie in ihrer ganzen Größe vor unsere Augen. Die Gnade der Kindschaft ist nicht formell die zu erzielende Gerechtigkeit, die Freiheit von der Schuld und Aufgelegtheit für das Rechthandeln; aber sie ist die Wurzel einer besonders erhabenen Gerechtigkeit, einer übernatürlichen Freiheit von der Schuld durch innere Ausgießung derselben, und einer übernatürlichen Aufgelegtheit und Stimmung für das Gute, kurz,

die Wurzel einer übernatürlichen göttlichen *Heiligkeit*, wie sie den Kindern Gottes kraft ihrer Wiedergeburt zukommt. Die Gnade der Kindschaft enthält *virtuell* die übernatürliche Gerechtigkeit, sowohl als Freiheit von der Schuld, wie als Verbindung mit Gott durch die *caritas*, und so ist auch die Wiedergeburt, wodurch wir in sie eingehen, der Grundprozeß bei der Rechtfertigung. Gerade durch die Wiedergeburt zu Kindern Gottes werden wir frei von der Schuld und mit Gott wieder in kindlicher Liebe verbunden; in ihr haben also die beiden Momente der Gerechtigkeit ihren gemeinschaftlichen Grund, ihre innere Einheit; aus ihr schöpfen sie zugleich ihren übernatürlichen Charakter.

Der volle und erschöpfende Begriff des Mysteriums der christlichen Rechtfertigung wäre somit nach dem Konzil von Trient: *die Versetzung des Menschen in die Gnade der Kindschaft Gottes mit der in ihr liegenden, ihr entsprechenden Freiheit von der Schuld und Lebensverbindung mit Gott*, oder kürzer, die Versetzung in den Stand der Kindschaft Gottes und der ihr entsprechenden göttlichen Gerechtigkeit oder Heiligkeit.

Dem Konzil von Trient schwebte aber bei seiner Erklärung die Stelle des Apostels vor, welche wir an die Spitze dieses Hauptstückes gestellt haben: „Nach seiner Barmherzigkeit hat Gott uns gerettet durch das Band der Wiedergeburt und Erneuerung des Hl. Geistes, den er reichlich in uns ausgegossen, damit wir gerechtfertigt durch seine Gnade der Hoffnung nach Erben des ewigen Lebens seien.“[352] Die innere Erneuerung, durch welche wir gerettet und gerechtfertigt werden, wird hier parallelisiert mit der Wiedergeburt aus dem Hl. Geiste und in dem in uns ausgegossenen Hl. Geiste. Diese Wiedergeburt ist es eben, durch welche wir Kinder Gottes werden, am Heiligen Geiste Gottes, d. h. an seinem göttlichen, heiligen Sein und Leben Anteil haben. Wir werden darin zunächst heilig in bezug auf die Aehnlichkeit mit der heiligen göttlichen Natur, und dadurch ferner heilig sowohl in bezug auf die heilige Stimmung unseres Willens gegen Gott, wie in bezug auf unsere Heilighaltung von seiten Gottes, kraft deren er unsere Sündenschuld nachlassen muß. In dem recht verstandenen Begriffe der „Erneuerung des Hl. Geistes“ oder der Heiligung durch den Hl. Geist wird die Rechtfertigung, von der der Apostel spricht, mit der Wiedergeburt zur Kindschaft Gottes in Verbindung gebracht. Und so ist es denn auch der

Name und der Begriff der Heiligung durch den Hl. Geist, der uns die christliche Rechtfertigung am besten in ihrer mystischen Erhabenheit darstellt und sie bis auf ihre mystische Wurzel zurückführt.

§ 87. Unterschied der christlichen Gerechtigkeit von der ursprünglichen. Der Höhepunkt ihrer mystischen Erhabenheit

Mit dem Gesagten könnte das geheimnisvolle Wesen der christlichen Rechtfertigung und des durch sie bewirkten Zustandes abgeschlossen erscheinen. Aber nach dem, was wir früher über die Bedeutung der Inkarnation und deren Beziehungen zur Gnade gesagt haben, müssen wir, um das spezifisch christliche Wesen der Rechtfertigung vollständig zu beleuchten, noch hinzufügen, daß wir in derselben nicht durch eine bloße Wiedergeburt, sondern zugleich durch Eingliederung des Gottmenschen gerechtfertigt werden. Durch die Rechtfertigung werden wir eben lebendige Glieder am Leibe Christi, von welchem die rechtfertigende Gnade uns zufließt. Als lebendige Glieder Christi haben wir aber eine höhere Würde, eine größere Heiligkeit, eine erhabenere Gottwohlgefälligkeit, als wir durch die Gnade allein besitzen würden, als Adam vor der Sünde besessen hat. Die persönliche Würde und Heiligkeit des Gottmenschen strahlt auch auf uns zurück, namentlich dann, wenn er in uns durch die Gnade zu leben beginnt; von ihr getragen, muß die Gnade noch weit mehr die Schuld von uns ausschließen, als sie es aus eigener Kraft tut, muß sie uns noch weit mehr Gott wohlgefällig machen, noch fester mit ihm verbinden, als sie es aus sich vermag. So muß also auch die *Gerechtigkeit, welche wir durch die Gnade Christi erhalten, durch unsere reale Verbindung mit dem Gottmenschen eine größere Kraft, einen höhern Wert empfangen.*

Weil Gott seinen eingeborenen Sohn mit uns lebendig verbunden sieht, kann er unsere Schuld ebensowenig ferner ansehen, als er seinen Sohn durch dieselbe von sich getrennt sehen kann; weil ferner der eingeborene Sohn Gottes selbst in uns, als seinen Gliedern, lebt, deshalb sind wir nicht nur imstande, irgendwie der unendlichen Herrlichkeit Gottes gerecht zu werden, wir können ihr vollkommen, soweit dies überhaupt möglich ist, gerecht werden, indem wir in Verbindung mit Christus ihr

eine seiner Größe entsprechende Verherrlichung darbringen. Unsere Gerechtigkeit wird in der Verbindung mit Christus zu einer in gewissem Sinne absoluten Gerechtigkeit.

Das ist der Gipfel des Mysteriums der christlichen Rechtfertigung, und zugleich der Punkt, wo sie als der zeitweilige Abschluß des durch die Inkarnation begründeten Organismus in der Menschheit erscheint.

Aus Furcht, sich dem Irrtum der Protestanten zu nähern und die Innerlichkeit der christlichen Gerechtigkeit abzuschwächen, haben manche Theologen diese *Ueberschattung der Glieder durch die Gerechtigkeit des Hauptes* für verfänglich gehalten.

Verfänglich wäre sie allerdings, und würde das ganze Mysterium der Rechtfertigung, anstatt es zu krönen, von Grund aus umstoßen, wenn dabei die Rechtfertigung durch innere Erneuerung und Wiedergeburt ausgeschlossen würde; selbst dann wäre sie noch verfänglich, wenn man glaubte, die innere Wiedergeburt in der Gnade *reiche nicht hin,* um den Menschen *wahrhaft* gerecht zu machen, d. h. die Schuld von ihm auszuschließen und ihn zu einem wahrhaft heiligen Leben zu befähigen. In beiden Fällen würde man sich sogar in vollkommenen Widerspruch mit dem Konzil von Trient setzen.

In unserer Erklärung wird aber keines von beidem behauptet; wir setzen vielmehr gerade das Gegenteil von beidem voraus. Wir behaupten ja, daß eine innere Erneuerung des Menschen vor sich gehe, und daß diese hinreiche, den Menschen wahrhaft, und zwar auf übernatürliche Weise, gerecht zu machen; nur fügen wir hinzu, daß eben diese innere Gerechtigkeit, um nicht nur schlechthin, sondern absolut vollkommen zu erscheinen, nicht nur als ein Abbild der persönlichen Gerechtigkeit Christi, sondern in realer Verbindung mit derselben betrachtet werden müsse, und so durch dieselbe komplettiert und gekrönt werde. Auf ähnliche Weise wird unsere innere Gerechtigkeit durch die persönliche Gerechtigkeit Christi, unseres Hauptes, gekrönt und vollendet, wie die innere Heiligkeit und Gerechtigkeit der Menschheit Christi durch die Heiligkeit und Würde der mit ihr vereinigten göttlichen Person. Ebensowenig als wir die ideale Gerechtigkeit Christi ohne eine lebendige Ausprägung und Abbildung derselben unserer Seele uns verbunden denken können, dürfen wir auch diese Abbildung, diese Ausprägung aus der Verbindung mit ihrem

Ideale herausgerissen denken, einer Verbindung, die hier nicht bloß auf dem Verhältnisse der Wirkung zur Ursache, sondern auf der organischen Einheit des gerechtfertigten Menschen mit dem unendlich gerechten Haupte beruht.[353]

Durch diese organische Verbindung mit dem Gottmenschen treten wir natürlich auch in eine engere Verbindung mit der *substanziellen persönlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit des vom Sohne Gottes ausgehenden Hl. Geistes*, der auf eine ganz besondere Weise in der Gnade, die er uns mitteilt, wohnt, sie durchdringt und durchduftet.

Auch abgesehen von unserer Verbindung mit dem Gottmenschen, wohnt der Hl. Geist substanzial in der an seinem Feuer entzündeten Glut der Heiligkeit in uns; wie ein Siegel drückt er durch seine innerste Gegenwart, durch den unmittelbarsten Kontakt unserer Seele das Bild seiner eigenen Heiligkeit ein. Aber das ist eine Gegenwart, wie sie das Wesen der übernatürlichen Heiligkeit überhaupt in uns erfordert und mit sich bringt.

Als wir von der Sendung des Hl. Geistes in der Gnade redeten (S. 143), haben wir überdies gesehen, daß wir vermittelst der Gnade allein nicht bloß heilig werden durch die in ihr liegende Beschaffenheit der Heiligkeit, sondern auch als Tempel des mit der Gnade in uns einkehrenden Heiligen Geistes. Aber solange unsere Verbindung mit dem Hl. Geiste auf der Gnade allein beruht, kann sie der in ihr enthaltenen Heiligkeit nicht eigentlich einen neuen Wert hinzufügen, sondern nur deren ganzen Gehalt enthüllen.

Das erstere geschieht nur dann, wenn die Gnade uns gegeben wird, um uns zu lebendigen Gliedern am Leibe Christi zu machen, wenn somit der Hl. Geist mit dem Sohne Gottes, von dem er ausgeht, in den Leib des menschlichen Geschlechtes eintritt und fortan als Geist des Hauptes auch in seiner Person dem ganzen Leibe auf ganz besondere Weise angeeignet wird. Dann gehört uns nicht bloß die Heiligkeit an, die er als seine Wirkung uns geschenkt, sondern auch diejenige, welche er in sich selbst besitzt, und zwar auf einen Titel hin, welcher mit der Gnade an und für sich nicht gegeben ist; die letztere Art der Heiligkeit tritt als Komplement der erstern auf und teilt ihr einen unendlichen Wert, eine unendliche Würde mit.

Dadurch wird es in gewissem Sinne wahr, daß wir gerecht

sind nicht bloß durch die Gerechtigkeit Gottes, die von Gott in uns hervorgebracht wird, sondern auch durch diejenige, wodurch Gott selbst gerecht ist. Man kann das kühn behaupten, ohne darum gegen das Konzil von Trient zu verstoßen. Denn das Konzil hat offenbar nur den Irrtum der Protestanten verwerfen wollen, welche, die dem Menschen als Beschaffenheit innewohnende Gerechtigkeit ausschließend, bloß eine tote, gleichsam mechanische Verbindung mit Christus und dem Hl. Geiste als das Wesen unserer Gerechtigkeit hinstellen. Wir aber verlangen eine lebendige, wirksame Verbindung des Hl. Geistes mit uns, die uns eine heilige Beschaffenheit mitteilt, und eben diese heilige Beschaffenheit betrachten wir als die Basis, welcher durch die persönliche Beziehung des Hl. Geistes zu uns das Siegel der höchsten Würde und Vollendung aufgedrückt wird.[354]

Das Mysterium der christlichen Rechtfertigung in ihrem eigentümlichen Wesen und ihrer vollen Erhabenheit wird also nur dann ganz verstanden, wenn man als ihren Terminus nicht bloß schlechtweg eine übernatürliche Gerechtigkeit, die der Adoptivkinder Gottes, betrachtet, sondern einen Mitbesitz der persönlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit Christi, des menschgewordenen natürlichen Sohnes Gottes und des von ihm ausgehenden Geistes mit in dieselbe hineinzieht. Die christliche Gerechtigkeit ist eine solche nicht bloß durch eine äußere Benennung von ihrem Ursprunge *aus* Christus und ihrer Verherrlichung *durch* Christus, sondern als die Gerechtigkeit eines Gliedes Christi, das von seinem Haupte durch innere Umwandlung einen Ausfluß seiner Heiligkeit empfängt, und zugleich von der eigenen, persönlichen, göttlichen Heiligkeit seines Hauptes und des ihm angehörigen heiligen Geistes überschattet wird.

So aufgefaßt, erscheint die christliche Rechtfertigung, als die lebendige Einführung der Inkarnation in die Menschheit, so unbegreiflich groß und wunderbar, daß *ihre Wirkung selbst die übernatürliche Gerechtigkeit Adams*, geschweige denn alle, auch die höchste, natürliche Gerechtigkeit *unendlich weit hinter sich zurückläßt und in den Schatten stellt.*

Freilich wird bei der christlichen Rechtfertigung nicht die ganze *justitia originalis* auch nach ihrem niedern materialen Teile uns zurückgegeben; die volle Ordnung und Harmonie aller unserer Seelenvermögen wird dadurch nicht hergestellt; namentlich

wird die unordentliche Begierlichkeit nicht ganz unterdrückt und gebändigt. So fehlt in uns ein Teil der Ordnung und Harmonie, die zur Gerechtigkeit Adams gehörte, es fehlt die Integrität der Natur, durch welche die Gnade ursprünglich so innig mit der letzteren verflochten gewesen und sich so mächtig in ihr erwiesen hatte. Aber es wäre töricht gewesen, daraus zu schließen, daß Adam im Grunde gerechter und gottwohlgefälliger gewesen sei, als wir es werden, oder daß in ihm die Gnade tiefer gewurzelt und mächtiger gewirkt habe, als in uns.

Das eigentliche Wesen der übernatürlichen Gerechtigkeit besteht ja in der Gnade und der *caritas*. Durch sie werden wir Gott wohlgefällig und auf unser übernatürliches Ziel gerichtet. Die Gaben der Integrität haben dabei nur eine ganz untergeordnete Bedeutung. Die Integrität gab der heiligmachenden Gnade keinen höhern Wert, sie empfing vielmehr von dieser ihre eigene höhere Bedeutung. Dagegen gibt die Verbindung mit dem gottmenschlichen Haupte und seinem Geiste der Gnade eine höhere Würde und Bedeutung.

Es ist nicht zu leugnen, daß die Gnade ursprünglich durch die Integrität tiefer in die Natur eingesenkt, fester mit ihr verbunden, mehr zum Eigentum derselben geworden sei, als es ohne dieselbe der Fall gewesen wäre. Aber die Aufnahme unserer Natur in den Leib des Gottmenschen macht trotz des Mangels der Integrität diese Verbindung der Gnade mit unserer Natur noch weit inniger. Die Integrität war am Ende doch immer bloß eine Disposition für die Gnade, welche dieselbe nicht wurzelhaft in sich schloß, sondern ihr bloß Aufnahme bereitete, und diese Disposition war überdies in ihrer Existenz selbst von dem Fortbestande der Gnade abhängig; sie ging mit der Gnade unter und konnte daher für eine Rückkehr der Gnade keinen Anknüpfungspunkt bilden. Ganz anders die namentlich mit dem sakramentalischen Charakter besiegelte Verbindung der Christen mit dem Gottmenschen. Sie disponiert nicht bloß zur Aufnahme der Gnade, sondern verleiht uns ein wahres Recht auf dieselbe, trägt dieselbe virtuell, wurzelhaft in sich; in sich selbst unzerstörbar der Sünde gegenüber, führt sie uns, sobald die letztere gehoben worden, wieder in die Gnade zurück durch die unverwüstliche Kraft des Hauptes, mit dem sie uns verbindet.

Alle Vorzüge, welche die Gnadengerechtigkeit Adams durch

ihre Verbindung mit der Integrität besaß, werden somit bei der christlichen Gerechtigkeit durch ihre gottmenschliche Unterlage nicht nur aufgewogen, sondern überreichlich ersetzt. Noch mehr. Um eben die höhere eigentümliche Macht und Bedeutung dieser Gerechtigkeit desto glänzender zu offenbaren, wollte Gott dieselbe ohne die Stütze von seiten der Natur lassen, welche die Gnade Adams in der Integrität besaß, und ihre Kraft gerade darin bewähren, daß sie die in der Natur ihr entgegenstehenden Hindernisse in offenem Kampfe überwände. So tief wurzelt die Gnade durch Christus in der Natur, daß sie in der letztern keine Stütze bedarf, und so mächtig ergreift sie dieselbe, daß sie dieselbe trotz des Widerstandes festzuhalten vermag. Indem sie den Menschen befähigt, inmitten der in seiner Natur fortdauernden Unordnung seine Richtung auf sein übernatürliches Ziel festzuhalten und zur Geltung zu bringen, setzt sie ihn in den Stand, die ganze übernatürliche Festigkeit seiner Gerechtigkeit zu bewähren und durch den Kampf mit seinen unordentlichen Neigungen sich selbst mehr zu verherrlichen und vor Gott wohlgefälliger zu werden, als beides ohne einen solchen Kampf der Fall gewesen wäre.

Virtus in infirmitate perficitur, das ist das große Gesetz der christlichen Gerechtigkeit. Die Gnade Christi, die von seiner eigenen unendlichen Kraft getragen wird, kann und soll sich eben dadurch in ihrer Fülle offenbaren, daß sie die aus dem Mangel der Integrität entspringende *infirmitas* des Menschen fortbestehen läßt, um mit ihr zu kämpfen und sie zu überwinden. Es ist kein Mangel an innerer Vollkommenheit, daß sie uns die Integrität nicht zurückbringt; sie könnte uns dieselbe ebenso gut geben, wie Adam dieselbe durch seine Einführung in die Gnade erhalten; sie vermag das sogar noch in einem höhern Grade, und zwar trotz der eingetretenen Sünde; denn die Sünde ist über und über ausgeglichen durch die Genugtuung Christi. Vielmehr ist es eben ihre größere Vollkommenheit, wegen deren sie die Integrität entbehren kann, ohne sich selbst etwas zu vergeben, und sie wirklich beiseite läßt, um eben die daraus folgende Schwäche des Menschen sich dienstbar zu machen, um an und in derselben ihre ganze Kraft zu entfalten. Zum Kampfe und zum Verdienste, sagt das Konzil von Trient, sei die Konkupiszenz in den Getauften, in den Gliedern Christi zurückgelassen, also nicht zur Schmälerung, sondern zur Verherrlichung ihrer übernatürlichen Gerechtigkeit,

und zwar zu einer noch größeren Verherrlichung, als ihr durch die Wiederherstellung der Integrität erwachsen würde.

Trotz der ihr äußerlich anklebenden Mängel ist also die christliche Gerechtigkeit in vielen Beziehungen erhabener, reicher, geheimnisvoller, als die ursprüngliche Gerechtigkeit. Der in Christus wieder aufgerichtete Mensch ist trotz der Gebrechlichkeit seiner Natur weit inniger, wunderbarer mit Gott verbunden, als Adam in der vollen Gesundheit seiner Natur. Sein Stand der Gerechtigkeit ist also auch ein noch größeres, übernatürliches Mysterium, als der des letztern, und gerade deshalb umso mehr Mysterium, weil er nicht, wie dieser, von einer Verklärung der ganzen Natur begleitet, vielmehr unter der Schwäche, dem Elende, der Armseligkeit der Natur, wie eine Perle im Kote, verborgen, nur dem Auge eines starken Glaubens sichtbar ist. Aeußerlich und im niedern Teile seiner Seele findet sich auch der Gerechtfertigte im Gegensatze zu Adam noch unter dem aus der Erbsünde entsprungenen Gesetze der Sünde, des Todes, des Verderbens; aber im tiefsten Grunde seiner Seele, in der verborgensten Innerlichkeit seines Wesens wohnt der Gottmensch mit seinem Hl. Geiste, und baut sich unter dem Schutte der Sünde einen Tempel, der um so heiliger und kostbarer ist, je weniger er selbst durch den ihn umlagernden Schutt entweiht und beschädigt werden kann.

§ 88. Der Prozeß der Rechtfertigung als ein übernatürlicher Vorgang, und dessen Faktoren

Es ist Zeit, daß wir von dem geheimnisvollen Produkte der christlichen Rechtfertigung unsere Betrachtung auf den Prozeß richten, wodurch dieses Produkt zustande kommt. Der Prozeß muß notwendig in seinem geheimnisvollen, übernatürlichen Charakter dem Resultate entsprechen, auf welches er hinausläuft. Wir können uns jedoch hier kürzer fassen, da wir an andern Orten[355] diesen Prozeß von seiner übernatürlichen Seite dargestellt und in den frühern Hauptstücken die meisten der dabei beteiligten Momente schon kennen gelernt haben.

Es ist vor allem klar, daß die christliche Rechtfertigung, oder vielmehr die christliche Gerechtigkeit in dem entwickelten Sinne *nicht das Werk des Menschen sein kann.* Der Mensch kann aus sich selbst höchstens seinen sündhaften Willen durch einen natür-

lich guten Akt aufheben und detestieren, auch allenfalls für seine Sünde einige Buße verrichten. Aber seine Schuld aufzuheben, oder gar in eine übernatürliche Verbindung mit Gott einzutreten, vermag er durch sich selbst nicht.

Ja, nicht einmal durch *übernatürliche* Werke, die er durch die zuvorkommende Gnade Gottes verrichtet, kann er sich in den Stand der christlichen Gerechtigkeit versetzen. Durch die zuvorkommende Gnade Gottes erhält er die Kraft, übernatürliche Akte zu setzen; aber den Grund seines Wesens und seiner Kraft innerlich so umgestalten und erneuern, daß er ein Kind Gottes wird und als solches, frei von aller schweren Schuld, das Prinzip des göttlichen Lebens in sich besitzt, das kann nur Gott, derselbe Gott, der ihn auch zu den der Rechtfertigung vorhergehenden Akten bewegt. Der Mensch kann das umso weniger, als selbst die zu den übernatürlichen Akten vor oder in der Rechtfertigung notwendige Kraft vollkommen erst durch die vollständige oder teilweise Verleihung der in der Kindschaft Gottes enthaltenen übernatürlichen Lebensprinzipien hergestellt wird.[356]

Die Verleihung der Gnade der Kindschaft, sowie aller in ihr enthaltenen Vorzüge ist also ausschließlich ein Werk Gottes. Sie geschieht durch eine geheimnisvolle Wirksamkeit des Hl. Geistes, der, mit der Fülle seiner Gottheit in unsere Seele herabsteigend und in ihr wohnend, sie mit seinem göttlichen Feuer durchglüht, sie durch eine wunderbare Wiedergeburt seiner eigenen göttlichen Natur und Heiligkeit teilhaft macht und dadurch einerseits die Schuld von ihr ausschließt, andererseits vermittelst der übernatürlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sie mit ihrem übernatürlichen Ziele in Verbindung bringt.

Daher sagt das Konzil von Trient:[357] „die *bewirkende Ursache* (*causa efficiens*) der Rechtfertigung sei der barmherzige Gott, der unverdienterweise uns reinigt und heiligt, indem er uns mit dem heiligen Geiste der Verheißung, der das Pfand unserer (der Kinder Gottes) Erbschaft ist, besiegelt und heiligt".

Wie wir aber früher gesehen, ist die heilige Menschheit Christi das *Organ*, wodurch der Hl. Geist mit seiner übernatürlichen Kraft und Wirksamkeit in den ganzen mystischen Leib Christi eintritt und in demselben wohnt; die Sakramente sind hinwiederum die sekundären Organe, wodurch die Menschheit Christi, oder vielmehr die von ihr ausgehende göttliche Kraft ordent-

licher Weise auf uns gerichtet wird, mit uns in Kontakt kommt. Folglich müssen wir die heilige Menschheit Christi und die Sakramente der Kirche als die *Konduktoren* betrachten, wodurch die heiligende Kraft des Hl. Geistes auch in der Rechtfertigung an uns herantritt. Die Rechtfertigung in ihrer Substanz kommt daher zustande nicht durch eine Entwicklung von innen heraus, sondern durch eine wunderbare Einwirkung, durch Eingießung von oben herab, von außen herein.

Aber ebenso wahr ist es auch, daß der Mensch die christliche Gerechtigkeit nicht in sich selbst herein- und herabziehen kann, als wenn er nämlich mit seiner Tätigkeit sich ein eigentliches *Recht* auf die Eingießung derselben *erwerben könnte*. Ebenso gut, wie diese Gerechtigkeit, damit sie zustande komme, einer übernatürlichen Ursache bedarf, aus der sie fließt, muß auch die Tat, durch die sie gewonnen, mit der sie erkauft wird, einen übernatürlichen Wert haben, und zwar einen so großen, daß er wirklich das Aequivalent des zu erkaufenden Gutes ausmacht. Eine solche Tat kann aber der Mensch nun und nimmer, selbst mit allen der Rechtfertigung selbst vorausgehenden Gnaden, geschweige denn mit seiner bloßen natürlichen Kraft hervorbringen. Alles, was er hier tut, kann weder als Aequivalent für die unendliche Schuld, die er gegen Gott kontrahiert hat, noch für das unendliche Gut, das er in der Gnade zu besitzen berufen ist, angesehen werden. Selbst keine andere bereits begnadigte Kreatur ist imstande, für ihn eine solche Genugtuung zu leisten, ein solches Verdienst zu erwerben. Nur der Gottmensch konnte durch sein unendlich kostbares Leiden die Schuld vollkommen abtragen, durch seinen unendlich wertvollen Gehorsam uns die Gnade der Kinder Gottes verdienen.

Er und nur er allein ist darum die *moralische Ursache* der Rechtfertigung, die Ursache nämlich, wodurch Gott bewogen wird, uns die rechtfertigende Gnade mitzuteilen. Und da er uns sein Verdienst ordentlicher Weise durch die Sakramente mitteilt, so sind diese in sekundärer Weise, als die *Pfänder* seiner Verdienste, ebenfalls die moralische Ursache unserer Rechtfertigung.

So erscheint der Prozeß der Rechtfertigung mit Rücksicht auf die eigentlichen bestimmenden Gründe, die bewirkende und die bewegende Ursache, als *von außen nach innen gehend*, oder besser *von oben*, von Gott und Christus herab *nach unten hinab-*

steigend, um den Menschen in seinem Innern zu erneuern, und ihm auf übernatürliche Weise die Wirkung der Kraft Gottes und der Verdienste Christi zuzuwenden. Wenn die Rechtfertigung wahrhaft ein übernatürliches Werk ist, so *muß* sie auch durch übernatürliche, außer und über dem Menschen stehende Ursachen, und zwar eben durch eine Offenbarung ihrer übernatürlichen Kraft, hervorgebracht werden.

Das zu rechtfertigende Subjekt verhält sich dieser Einwirkung von außen gegenüber nicht komproduktiv, sondern passiv, rezeptiv.

Bei denjenigen, welche keine persönliche Ungerechtigkeit mitbringen, und andererseits auch überhaupt noch keiner persönlichen Tätigkeit fähig sind, reduziert sich daher der ganze Rechtfertigungsprozeß auf die Mitteilung und Einwirkung von außen. So bei den noch unmündigen Kindern in der Taufe. Er hat hier einfach den Charakter einer übernatürlichen wunderbaren Zeugung, mit Ausschluß eines Wechselverkehrs zwischen dem zu Zeugenden und seinem Erzeuger.

Bei den Erwachsenen gestaltet sich die Sache anders. Auch bei ihnen geschieht die Rechtfertigung nach dem Konzil von Trient durch eine *susceptio* (nicht *effectio*, oder auch nur *cooperatio ad effectionem) gratiae et donorum*; aber die *susceptio* muß hier eine *voluntaria* sein, derart nämlich, daß der Mensch mit freiem Willen der ihm von Gott dargebotenen Rechtfertigungsgnade entgegenkommt und dieselbe aufnimmt. Hier tritt also mit dem von oben nach unten gehenden Prozesse der Gnade eine von unten nach oben gehende Bewegung, mit der Herabsenkung des Uebernatürlichen in die Natur eine entgegenstrebende Erhebung der letztern in Verbindung. Obgleich auch hier die Tätigkeit Gottes, was ihre Kraft und Wirksamkeit angeht, als die Mitteilung übernatürlichen Seins und Lebens, eine wahre Zeugung bleibt, so ist sie doch das nur insofern, als diese Erzeugung des höhern Seins und Lebens in der Seele durch *eine förmliche Vermählung* Gottes mit der Seele sich vollzieht.

In diesem Ausdrucke ist zugleich der *physische und der ethische Charakter*, und eben dadurch das ganze Mysterium des Rechtfertigungsprozesses ausgesprochen. In dem physischen Momente hebt er zugleich den moralischen Wechselverkehr hervor, der bei der Rechtfertigung zwischen Gott und dem Menschen stattfindet; in diesem Wechselverkehr hinwiederum betont er

den physischen Zusammenfluß, die reale Vereinigung Gottes mit der Seele in ihrer Befruchtung zum übernatürlichen Sein und Leben, und damit endlich *bezeichnet er den ganzen Vorgang als etwas unaussprechlich Hohes, Wunderbares, Mystisches.* Wie nämlich der Begriff der Wiedergeburt anzeigt, daß der Mensch bei der Rechtfertigung nicht bloß zur Reinheit seines natürlichen Seins zurückkehrt, sondern zu einem übernatürlichen Sein und Leben emporsteigt: so drückt der Begriff der Vermählung aus, daß die Rechtfertigung nicht bloß in einer einfachen Aussöhnung, in der Aufhebung der Feindschaft, sondern in der Vermittlung einer übernatürlichen Freundschaft, ja in einer Erhebung der Seele zur wahren Braut Gottes besteht, einer Erhebung, durch welche Gott in der realsten Weise sie mit sich vereinigt und seinen eigenen Geist in sie ausgießt.

Uebernatürlich und geheimnisvoll, wie die wirkliche Vereinigung Gottes mit der Seele, worin die letztere von ihm den Samen des Hl. Geistes, aus dem sie selbst zum Leben seiner Kinder ersteht, empfängt, muß auch der Verkehr sein, in dem Gott der Seele zur Eingehung dieser so innigen und hohen Vereinigung die Hand bietet, und die Seele, die dargebotene Hand ergreifend, zu seiner Vereinigung hinstrebt, sich auf dieselbe vorbereitet und die Hindernisse derselben in sich hinwegräumt. Nicht mit ihrer natürlichen Freiheit kann die Seele ihrem himmlischen Bräutigam entgegengehen, sich auf seinen Empfang vorbereiten und ihn in sich aufnehmen; nein, ihre Freiheit muß, um sich so hoch zu erheben, gehoben und getragen werden durch die Kraft desselben Hl. Geistes, der sich in der Seele niederlassen will. Nur von seinem Lichte erleuchtet, von seiner Kraft getrieben zugleich und angezogen, vermag sie sich zu ihm hinzuzuwenden, sich ihm zu nähern und bis zur wirklichen Vereinigung mit ihm zu gelangen. Wie der Hl. Geist durch seinen Eintritt in die Seele seinen Bund mit ihr besiegelt und krönt, so hat er auch durch seine Einwirkungen auf die Seele die Initiative bei den ersten Anfängen desselben. Nur zwischen diesen beiden Polen bewegt sich die bei der Rechtfertigung in Betracht kommende Tätigkeit der Seele, in dem einen wurzelnd, zu dem andern hinstrebend, dem einen Folge gebend, dem andern sich öffnend, und so bei der Durchführung ihrer geheimnisvollen Vermählung mit Gott in übernatürlicher, geheimnisvoller Weise mitwirkend.

Die Seele wirkt mit bei der Durchführung der Vermählung, sage ich, nicht bei der Zeugung: d. h. sie wirkt nicht mit als bewirkende Ursache bei der Produktion der Gnade, als wenn die letztere mit aus ihr hervorginge, da sie vielmehr nur aus Gott in die Seele hineinkommt; sie wirkt vielmehr, der zuvorkommenden aktuellen Gnade Gottes folgend, dazu mit, daß Gott mit seiner zeugenden Wirksamkeit in sie einkehre und Raum in ihr finde; sie wirkt förmlich mit in der Schließung des Bundes, der sich in der Eingießung der Gnade besiegelt. Ihre ganze Tätigkeit ist nur eine Disposition zum Empfange der ihr zugedachten Gnade aus Gott, resp. das Empfangen selbst; aber eben darin liegt ihre übernatürliche Bedeutung und ihr geheimnisvoller Charakter.

§ 89. *Wesen und Wert der bei der Rechtfertigung beteiligten subjektiven Dispositionen*

An einer andern Stelle[358] haben wir den innern Organismus dieser Dispositionen und ihr Verhältnis zur wirklichen Vollziehung der Rechtfertigung tiefer zu erklären versucht, aber dabei zunächst nur das Verhältnis der Natur zur Gnade überhaupt, ohne Rücksicht auf die durch die Sünde und die Inkarnation bedingte Oekonomie der Gnadenmitteilung ins Auge gefaßt.

Hier, wo es sich um die Mitteilung der Gnade an den Sünder, und zwar durch Vermittlung des Gottmenschen, handelt, haben wir diese Momente mit zu berücksichtigen, und werden somit *den bei der Rechtfertigung konkurrierenden Dispositionen eine dreifache übernatürliche Bedeutung beizulegen haben*: erstens nämlich die *Reaktion gegen die Sünde* — zweitens den *Anschluß an den Mittler* der Versöhnung und Wiedervereinigung mit Gott — drittens die *Bewegung zur Aufnahme der Rechtfertigungsgnade*. Denn nur insofern will Gott mit der seinen Armen entflohenen Seele sich wiedervermählen, als diese ihr Unrecht wieder ungeschehen zu machen sucht und zur Ergänzung ihrer Unfähigkeit sich die Genugtuung Christi zu eigen macht, als sie ferner aufrichtig die Vereinigung mit ihm wünscht und dieselbe durch das Verdienst ihres Mittlers beansprucht und erhofft.

Wie in dem Hinstreben zur Gnade, so bewegt sich die Seele auch in der Reaktion gegen die Sünde und in ihrem Anschlusse

an die Genugtuungen und Verdienste Christi auf übernatürlichem Gebiete. Sie muß gegen die Sünde reagieren als gegen ein übernatürliches Uebel, d. h. als eine Verletzung der übernatürlichen Weltordnung Gottes und als Hindernis der Gnade; und wenn der Anschluß an ihr gottmenschliches Haupt sie zur Höhe desselben erheben und eine lebendige, wirksame Verbindung mit ihm sein soll, so muß auch er durch eine geheimnisvolle Einwirkung Gottes hervorgerufen werden; „denn niemand kommt zu mir", sagt der Heiland, „wenn nicht mein Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht". Nach allen Richtungen hin hat also die unter dem übernatürlichen Einflusse Gottes die Seele zur Rechtfertigungsgnade disponierende, zu ihr hinführende Tätigkeit einen mystischen Charakter.

Wenn man ihre disponierende Bedeutung bloß als eine *negative* auffaßt, als eine *remotio obicis*, tritt das nicht so deutlich hervor. Denn die einfache Entfernung der Hindernisse einer Verbindung oder einer Wirkung überhaupt partizipiert an sich nicht an dem Charakter dessen, dem sie Platz macht. Gleichwohl hat in unserem Falle auch die *remotio obicis* einen übernatürlichen Charakter, und zwar deshalb, weil sie wesentlich mit einem Aufschwunge der Seele zur Gnade verflochten ist. Den *obex* der Gnade, die begangene Sündentat, soll die Seele nicht einfach dadurch hinwegräumen, daß sie den sündhaften Willen aufgibt, sondern dadurch, daß sie gegen die geschehene Sünde reagiert und die Wirkungen derselben eben in ihrer Beziehung zur Gnade zu vernichten strebt. Wie könnte das aber anders geschehen, als dadurch, daß die Seele sich dem Gesetze der Gnade entschieden zuwendet, die Sünde als eine Verletzung desselben verabscheut und in dieser Beziehung dafür genugzutun sich bestrebt? —

Aber daraus allein folgt auch schon, daß die *remotio obicis* nicht das einzige Moment in der Disposition zur Rechtfertigung ist. Letztere hat wesentlich auch eine *positive* Bedeutung darin, daß sie nicht nur der Gnade Platz macht, sondern überdies den Menschen zu ihrem Empfange hinführt, und darin offenbart sich unmittelbar ihr übernatürlicher, mystischer Charakter, den sie als Bewegung zu einem übernatürlichen Ziele von dem letzteren partizipiert.

Aber in welcher Weise führt denn diese Disposition die Seele der Gnade entgegen? Erstens dadurch, daß die Seele ein auf-

richtiges *Verlangen* nach der Gnade in sich trägt und sie von Gott zu erhalten wünscht. Dieses Verlangen, von Gott selbst durch seine zuvorkommende Gnade ihr eingeflößt, hat eben deshalb auch Anspruch auf Erfüllung, und disponiert folglich auf den Empfang der Gnade, wie der berechtigte Wunsch auf die Erfüllung. Ist dieses Verlangen die Frucht einer Erhebung der Seele, wodurch sie bereits Gott mit freundschaftlicher bräutlicher Liebe zu umfassen beginnt, dann ist es auch so wirksam, daß die Vermählung mit der Seele von seiten Gottes augenblicklich vollzogen wird, dann begegnen sich augenblicklich „in heiligem Kusse Gott und die büßende Seele". Schwingt sich die Seele nicht so hoch empor, sucht sie die Gnade und Freundschaft Gottes nicht aus reiner Liebe zu ihm, dann kommt ihr Gott nicht sogleich entgegen; er läßt sie warten, wie sie ihn, und bietet ihr seine Gnade nur in dem wirklichen Empfange seiner Sakramente.

Durch das Verlangen, welches die Seele der rechtfertigenden Wirksamkeit Gottes entgegenbringt, tritt sie in einen lebendigen Rapport mit der Tätigkeit Gottes; ihre Tätigkeit und die Tätigkeit Gottes schließen sich nicht bloß negativ, sondern positiv aneinander an. Noch inniger wird der Anschluß dadurch, daß die Seele auch in lebendigem Glauben an die Macht und die Verheißungen Gottes von ihm vertrauensvoll *erwartet*, daß er ihr die ersehnte Gnade geben werde. Wie sie durch ihr Verlangen zur Gnade hinstrebt, so zieht sie durch ihr Vertrauen dieselbe in sich hinein, nicht als wenn sie dieselbe dadurch im eigentlichen Sinne verdiente, sondern weil Gott sich für die Erfüllung dieser Erwartung auch ohne Verdienst des Menschen verbürgt hat; sie verdient nicht, sie *impetriert* die Gnade. Nur insofern, als jede positive Würdigkeit zum Empfange eines Gutes, auch diejenige, welche nicht auf einer Gegenleistung beruht, Verdienst genannt werden kann, läßt sich diese positive Würdigkeit der Seele für die Gnade als Verdienst bezeichnen. Aber es ist dann ein Verdienst, welches den Charakter der Gnade nicht aufhebt, sondern bestätigt, und ihn um so mehr bestätigt, da es nur von Gott selbst eingeflößt wird und auch nur insoweit wirksam ist, als Gott sich selbst nicht verleugnen kann.

Wie das Verlangen zum Vertrauen führt, so setzt das Vertrauen das Verlangen voraus. Wie das Verlangen nur dann voll-

kommen ist und vollkommen wirkt, wenn es auf reiner Liebe zu Gott beruht, so kann auch das Vertrauen nur dann die gewünschte Vereinigung mit Gott sogleich herbeiführen, wenn durch die reine Liebe zu Gott der Mensch seinerseits schon die Vermählung mit Gott beginnt, und mit Rücksicht darauf vertraut, daß Gott nicht länger zurückbleiben werde. Diese Liebe macht das Vertrauen furchtlos, weil sie schon das innige Verhältnis zu Gott einleitet, während dem Vertrauen ohne diese Liebe erst durch das Sakrament die Furcht, mit Gott unausgesöhnt zu sein, genommen werden kann.

Nebst dem Verlangen nach der Vermählung mit Gott und dem Vertrauen auf ihre Durchführung kommt drittens noch in Betracht die Bereitwilligkeit, die Entschlossenheit der Seele, der zu empfangenden Gnade gemäß zu leben, sie nutzbar zu machen und treu festzuhalten, oder die *Hingabe der Seele an ihren himmlischen Bräutigam* und ihre Unterwürfigkeit gegen ihn. Dieselbe ist mit einem aufrichtigen Verlangen nach der Gnade wesentlich verbunden; das Vertrauen aber wäre vermessen, wenn der Mensch nicht bereit ist, seinerseits der zu empfangenden Gnade zu entsprechen. Auch diese Bereitwilligkeit hat nicht den Charakter einer durch die Gnade zu belohnenden Leistung; ist sie ja doch bloß der Vorsatz einer in der Gnade, in der wirklichen Vermählung mit Gott, erst zu setzenden Leistung. Gleichwohl hat sie bei der Vollziehung dieser Vermählung nicht bloß die negative Bedeutung, welche der Bereitwilligkeit zur Wegräumung der Sünde, und selbst der wirklichen Detestation und Büßung derselben zukommt. Durch die Bereitwilligkeit zum Gebrauche und zur Erhaltung der Gnade wird der Sünder positiv für ihren Empfang zubereitet, und zwar so sehr, daß gerade hier der Punkt ist, wo sich die aufstrebende Bewegung der Seele und die Gnadenkraft Gottes am nächsten berühren, durchdringen und ineinandergreifen. Durch das Verlangen nach der Gnade geht die Seele ihr entgegen; durch das Vertrauen ruft sie dieselbe herbei; aber durch diese Hingabe ihrer selbst an die Gnade nimmt sie dieselbe auf. Indem sie sich gehorsam dem ersehnten und erwarteten Joche der Gnade unterwirft, läßt Gott dieselbe in sie herab; in und mit dieser gehorsamen Unterwerfung unter ihren göttlichen Bräutigam wird sie wirklich seine Braut und empfängt von ihm den Samen des Lebens, den sie in sich zu pflegen bereit

ist. Das geschieht namentlich dann, wenn die Hingabe der Seele an Gott aus reiner Liebe zu ihm erfolgt, wenn die Seele also ihrerseits sich vollkommen an Gott anschmiegt und ihm unterwirft; denn alsdann muß auch Gott augenblicklich sich ihr mit seiner Gnade hingeben. Wenn dagegen die Hingabe an Gott und die Unterwerfung unter ihn aus andern Motiven erfolgt, wenn die Seele sich bloß dem unerbittlichen Rechte und Gesetze Gottes unterwirft, und nur mit Rücksicht darauf zur Erfüllung des Gnadengesetzes bereit ist: dann tritt sie nicht in unmittelbare Berührung mit Gott, sie nähert sich ihm bloß von ferne, und kann daher auch seinerseits kein augenblickliches Entgegenkommen erwarten, nur im wirklichen Empfange des Sakramentes kann sie dann ihre Vermählung mit Gott vollziehen.

Abgesehen von der Reaktion gegen die Sünde durch die Reue kann und soll also die zu rechtfertigende oder mit Gott zu vermählende Seele in dreifacher Weise ihrem göttlichen Bräutigam und der realen Vereinigung mit ihm durch die Gnade entgegengehen und so diese Vereinigung ihrerseits einleiten: durch Verlangen, Vertrauen und Ergebenheit. Nach allen drei Richtungen nimmt die Seele mit ihrem von der zuvorkommenden Gnade gehobenen Willen einen übernatürlichen Aufschwung, der namentlich da in seiner ganzen mystischen Erhabenheit und Bedeutung hervortritt, wenn er von der bräutlichen Liebe zu Gott begleitet und getragen wird. Denn die bräutliche, resp. kindliche Liebe der Kreatur zu Gott, welchen dieselbe aus sich nur als eine Fremde oder als eine Magd zu lieben vermag, erscheint einesteils schon in sich selbst als ein höchst übernatürlicher Akt, und steht andererseits in der innigsten Beziehung und Verwandtschaft mit der übernatürlichen Liebe Gottes zur Kreatur, durch welche er sich mit derselben in der Gnade vereinigt.

Die rein übernatürliche Liebe nennen daher die Theologen die Seele oder die *forma* der zur Vermählung mit Gott führenden Dispositionen, oder der *moralischen, subjektiven* Erhebung des zu Rechtfertigenden, wodurch die physische, objektive Erhebung desselben in den Gnadenstand eingeleitet wird. Aber darum darf man nicht glauben, daß ohne jene Liebe kein übernatürlicher Aufschwung der Seele stattfinden könnte, durch welchen dem Prozesse der Rechtfertigung der physisch-ethische Charakter und damit die denselben darstellende Idee der Vermählung

mit Gott gewahrt würde. Denn wenn die Seele auch aus andern Gründen, als aus reiner Liebe zu ihrem göttlichen Bräutigam, auf die Vereinigung mit ihm aspiriert, so kann sie sich dabei doch immer hoch genug aufschwingen, daß er ihr aus besonderer Barmherzigkeit auf halbem Wege entgegenkommt und ihr die noch fehlende, aber ersehnte Liebe, wenigstens dem Habitus nach, mit seiner Gnade eingießt. Aber in diesem Falle ist offenbar die Berührung und das Ineinandergreifen der Tätigkeit Gottes und der der Menschen nicht so unmittelbar, naturgemäß und lebendig; es fehlt eben die Seele, die *forma* der subjektiven Erhebung, die aus dem Grunde der Seele auflodernde Flamme, in welcher sie sich mit der in sie hinüberschlagenden Flamme des Hl. Geistes begegnen und verschmelzen soll.

Um auch für diesen Fall die volle Bedeutung des ethischen Momentes und die innigste, unmittelbarste Berührung desselben mit dem physischen Momente aufrecht zu halten, nimmt von Schäzler an,[359] daß derjenige, der als *attritus* zum Empfange des Sakramentes kommt und es unterlassen hatte, sich bis zu einem Akte der *caritas* zu erschwingen, durch die Kraft des Sakramentes selbst zu einem solchen Aufschwunge erhoben werde, daß er also auch nur insofern von Gott begnadigt werde, als er mit einem Akte der Liebe in den Habitus derselben übergeht und der Begnadigung von seiten Gottes seinerseits mit kindlicher Liebe entgegenkommt.

Solange man bei dieser Anschauung nur voraussetzt, daß der Pönitent seinerseits zum Empfange des Sakramentes nur die *attritio non formata* mitzubringen brauche, sind gar keine theologischen Bedenken dagegen zu erheben. Die Schwierigkeiten aus der Erfahrung, welche gegen jenen beim Empfange des Sakrates eintretenden Liebesakt, wenn derselbe auch kein *explicite* formulierter sein soll, sprechen, möchten dagegen schwer zu lösen sein. Würdiger und vollkommener wäre eine solche Vermittlung der Rechtfertigung auf jeden Fall; obgleich man auch sagen könnte, da, wo der Sünder seinerseits nicht alles tut, um sich auf die Rechtfertigung vorzubereiten, werde dieselbe eben nicht in der schönen und erhabenen Weise vollzogen, wie sie an sich vollzogen werden sollte.

An der bereits öfter angeführten Stelle[360] haben wir diesen ganzen Prozeß, worin die Seele sich auf die Vereinigung mit

ihrem göttlichen Bräutigam vorbereitet, in demütigem Verlangen und Vertrauen, mit aufrichtiger Unterwerfung sich ihm nähert, verglichen mit der Tätigkeit der Mutter Gottes bei ihrer Vermählung mit dem Hl. Geiste, von dem sie den eingeborenen Sohn Gottes empfangen sollte. Denn wie der Sohn Gottes im Schoße der Jungfrau durch die Aufnahme der menschlichen Natur in seine Person, so soll er in der Seele durch die Mitteilung seines übernatürlichen Bildes wiedergeboren werden. Auf die genannte Stelle müssen wir hier unsere Leser verweisen, um uns nicht unnötigerweise zu wiederholen.

Nur einen Punkt wollen wir aus dieser Parallele herausheben, der über das innere Wesen des Rechtfertigungsprozesses ein besonders starkes Licht verbreitet. Wie Maria durch ihre von der zuvorkommenden Gnade des Hl. Geistes getragene Tätigkeit, durch ihre Demut, ihr Verlangen, ihre Liebe, den Sohn Gottes nicht effektiv in sich erzeugte, sondern sich nur auf die Befruchtung von seiten des Hl. Geistes vorbereitete: so vermag auch unsere Seele mit der Tätigkeit, die sie unter der zuvorkommenden, bewegenden Gnade Gottes, unter dem sie ergreifenden Wehen des Hl. Geistes vollzieht, nicht die habituelle Gerechtigkeit, den *habitus caritatis* mit der Gnade der Kindschaft, kurz das Bild der göttlichen Natur und Heiligkeit, in sich zu erzeugen. Die innere Erneuerung des gerechtfertigten Menschen ist nicht bloß mittelbar die Frucht göttlichen Wirkens, sondern unmittelbar, ebenso unmittelbar, wie die Mitteilung der ersten zuvorkommenden Gnade. Sie ist und bleibt immer das unmittelbare Werk Gottes, ein wunderbares Werk, fast ebenso wunderbar, wie die Empfängnis des Sohnes Gottes im Schoße Marias.

§ 90. Die christliche Rechtfertigung aus dem Glauben und durch den Glauben, und darum ganz besonders ein Mysterium des Glaubens

Die christliche Rechtfertigung und die daraus entspringende Gerechtigkeit wird in Schrift und Kirchenlehre in die engste Beziehung mit dem christlichen Glauben gebracht. Ja, der Apostel nennt jene Gerechtigkeit schlechtweg eine „Gerechtigkeit des Glaubens".[361] Diese Beziehung der Rechtfertigung zum Glauben ist seit der Reformation in der Kontroverse mit den Protestanten

vielfach zum Gegenstande tiefer und gründlicher Erörterungen gemacht, vieles Schöne und Herrliche ist darüber gesagt und geschrieben worden. Für uns hat sie ein ganz besonderes Interesse; sie ist uns der stärkste Beweis für das geheimnisvolle Wesen der christlichen Rechtfertigung und wird, in der rechten Weise beleuchtet, zum Verständnisse desselben nicht wenig beitragen.

Das, was nur durch den übernatürlichen Glauben erkannt, erstrebt, errungen werden kann, was so durch und durch mit dem Glauben verflochten und verwoben ist, muß notwendig auch ein spezifisches Objekt des Glaubens, im strengsten Sinne ein Mysterium des Glaubens sein. Und umgekehrt, *nur dann, wenn die Rechtfertigung* in der oben beschriebenen Weise *als ein absolut übernatürliches Werk aufgefaßt wird, läßt sich die umfassende Bedeutung des Glaubens, die er nach der Kirchenlehre für dieselbe besitzt, erklären und begreifen.*

Beide Behauptungen zugleich werden durch die folgenden Bemerkungen hinreichende Erläuterung finden.

Vor allem ist es klar, daß nur durch den Glauben die an uns zu vollziehende Rechtfertigung uns *zum Bewußtsein gebracht* werden kann. Mit der Vernunft erkennen wir nur diejenigen Werke Gottes, welche in das Gebiet der sinnlichen oder geistigen Erfahrung fallen. Bestände die Rechtfertigung bloß in einer moralischen Sinnesänderung mit obligater Nachlassung der Sünden von seiten Gottes, so könnte sie wenigstens nach ihrer positiven Seite von uns wirklich wahrgenommen werden, sowohl in ihrer Vollziehung, als in den dabei mitwirkenden Ursachen. Der Glaube wäre dann höchstens nur notwendig, um uns der Nachlassung der Schuld zu versichern. Nun aber vollzieht sich die Rechtfertigung in einer wunderbaren, tief-innern Erneuerung und Umgestaltung, einer Wiedergeburt der Seele aus dem unzugänglichen Lichte Gottes, und ist daher ebenso vor unserm Auge verborgen, wie dieses Licht selbst. Die „gloria Dei“,[362] die von Gott ausströmende und vor ihm uns wahrhaft wohlgefällig machende Herrlichkeit, welche uns durch die Sünde verloren gegangen und durch die Gnade der Kindschaft wieder zuteil wird, ist recht eigentlich der spezifische Gegenstand, ein Mysterium des Glaubens. Nur im Glauben können wir erkennen, worin die christliche Rechtfertigung besteht, und unter welchen Bedingun-

gen sie sich verwirklicht; nur im Glauben erfahren wir den gnädigen Ratschluß Gottes, auf eine so wunderbare Weise um der Verdienste Christi willen sich uns mitzuteilen.[363]

Aber nicht bloß soll der Glaube uns die Rechtfertigung zum Bewußtsein bringen; eben deshalb, weil er allein hierzu tauglich ist, muß er auch da, wo die Rechtfertigung nicht durch eine einfache Wiedergeburt, sondern durch eine bewußte Vermählung mit Gott vollzogen wird, einen Hauptfaktor in dem Prozesse derselben bilden. *Er ist die Wurzel, die Triebfeder der ganzen Tätigkeit des Menschen, durch die derselbe der Rechtfertigung entgegenstrebt, und das Band, welches die rechtfertigende Tätigkeit Gottes mit der disponierenden Tätigkeit des Menschen verbindet.*[364] Er treibt den Menschen zu Gott hin als der Quelle der Gerechtigkeit, und zieht aus Gott die rechtfertigende Gnadenkraft in den Menschen herab, so daß man sagen kann, der ganze Prozeß in seinen beiden konvergierenden Momenten, der Tätigkeit Gottes und der Tätigkeit des Menschen, werde durch ihn getragen, empfange von ihm seine eigentümliche Signatur.

Gehen wir näher darauf ein.

Der Glaube, und er allein ist es, von dem die ganze auf die Erlangung der Rechtfertigung gerichtete Tätigkeit des Menschen ausgeht, nach den Worten des Apostels: „Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen", und: „Wer zu Gott hinzutritt, muß glauben, daß er ist, und denen, die ihn suchen, ein Vergelter ist."[365] Jene ganze Tätigkeit muß nämlich, wenn sie irgend welche positive Bedeutung haben soll, auf das übernatürliche Ziel gerichtet sein, zu dem sie uns hinführt. Wie könnten wir sie aber darauf hinrichten, wenn wir es nicht erkännten und auch die Wege nicht kännten, die zu ihm führen? Und wie könnten wir diese Kenntnis anders erlangen, als durch den Glauben? Wie könnten wir namentlich die Sünde als den Bruch der Freundschaft mit Gott verabscheuen, nach der Gnade verlangen, uns ihren Gesetzen unterwerfen, wenn uns nicht der Glaube vorleuchtete und dazu antriebe? Der Glaube ist daher der erste Schritt, den wir an der Hand Gottes über unsere Natur hinaus auf dem Wege des Heiles machen, und zugleich die Triebfeder bei jeder andern Bewegung, durch die wir uns Gott in übernatürlicher Weise nähern. Die Uebernatürlichkeit, welche unsere Tätigkeit bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung haben muß, ist

in gleicher Weise bedingt durch die erhebende Gnade und den Glauben; aus diesem wie aus jener schöpft unser Tun seinen höhern Werth, seine höhere Bedeutung.

Ja, unser ganzes Tun ist im Grunde nichts anderes, als ein gläubiger Anschluß an Gott, ein Verlangen, eine Hingabe, eine Unterwerfung, wie sie im Glaubensakte vorgebildet, ausgeprägt und eingeleitet ist; es ist ein nicht bloß in der Erkenntnis ruhender, sondern bis zur Tat fortschreitender Anschluß an Gott, der in dieser Ausbildung als der lebendige Glaube bezeichnet wird. Diese Bezeichnung ist umso zutreffender, als damit angedeutet wird, daß die ganze Bedeutung unserer Tätigkeit bei der Rechtfertigung nicht so sehr in einer unsererseits gesetzten verdienstlichen Tat, als vielmehr in einer vom Glauben getragenen Bewegung zum Empfange der unverdienten Gnade besteht.

Das ist die eine Art, in welcher der Glaube bei der Rechtfertigung konkurriert, diejenige, welche hauptsächlich von den Reformatoren geleugnet, von den Katholiken gegen sie behauptet wurde. Die Reformatoren betonten hingegen desto mehr eine andere Art der Mitwirkung des Glaubens, welche vielleicht von den katholischen Theologen vielfach nicht genug berücksichtigt wurde. Wir meinen *die Bedeutung des Glaubens als eines Organes, womit man die Rechfertigungsgnade selbst erfaßt und auf sich herabzieht.* Gegen die ausschließliche Geltendmachung dieser Bedeutung des Glaubens, sowie auch gegen die unsinnige Auffassung derselben von seiten der Reformatoren haben die katholischen Theologen immer siegreiche Verwahrung eingelegt, aber vielfach es unterlassen, durch eine genauere Würdigung derselben ihre Gegner mit ihren eigenen Waffen niederzuschlagen.

Wenn der Apostel von der Rechtfertigung durch den Glauben redet, verfolgt er ohne Zweifel hauptsächlich den Gedanken, daß wir die Rechtfertigung in uns weder bewirken noch verdienen, sondern von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes um der Verdienste Christi willen *erwarten* sollen, und diese Erwartung ist im Grunde nichts anderes, als der im festen Vertrauen lebendige Glaube an die Verheißungen Gottes. Insoweit haben die Protestanten recht. Aber die Zulässigkeit und Notwendigkeit von andern, ebenfalls aus dem Glauben hervorgehenden Bewegungen und Dispositionen zum Empfange der erwarteten Gnade, ist damit nicht ausgeschlossen. Sie ist vielmehr wesent-

lich darin eingeschlossen und vorausgesetzt, wenn die Natur der zu erwartenden Gnade solche Dispositionen immerhin zuläßt oder erheischt. Das letztere ist in der Tat der Fall, wenn die zu erwartende Gnade nach katholischer Lehre als ein *würdiger* Gegenstand der gläubigen Erwartung aufgefaßt, und der wahre Grund für die Notwendigkeit der gläubigen Erwartung selbst gefunden wird.

Weshalb und inwiefern verlangt der Apostel bei der Rechtfertigung die gläubige Erwartung der Gnade von der uns verheißenen Güte und Barmherzigkeit Gottes? Etwa deshalb, weil wir nicht innerlich gerechtfertigt, sondern bloß mit der Gerechtigkeit Christi bekleidet werden sollen? Aber eine solche Rechtfertigung ist keine Rechtfertigung; und wenn sie es wäre, so ist sie jedenfalls kein Beweis der wunderbaren heiligenden Kraft Gottes, vielmehr ein Beweis seiner Ohnmacht der Sünde gegenüber. Und doch will der Apostel, daß der rechtfertigende Glaube ein Wunderglaube sei, ein Glaube an Gott, „der die Toten lebendig macht und das, was nicht ist, ins Dasein ruft",[366] ein Glaube, wie ihn Abraham hatte, als er an die Befruchtung der unfruchtbaren Sara und die Wiederauferweckung Isaaks[367] glaubte, eben derjenige Glaube,[368] mit dem wir an die Auferstehung Christi zum neuen, verklärten Leben glauben.[369]

Ein solches Wunder, ein solch erhabener, übernatürlicher Beweis der göttlichen Liebe und Macht findet sich nur in der katholischen Rechtfertigung, in der Rechtfertigung durch die Wiedergeburt aus dem Hl. Geiste, durch die Mitteilung der göttlichen Natur und des göttlichen Lebens, durch die wunderbare Erneuerung und Heiligung des ganzen Wesens der Seele. Nur die Rechtfertigung im katholischen Sinne kann daher auch der Gegenstand des erhabenen, gläubigen Vertrauens sein, welches der Apostel zur Rechtfertigung fordert, und welchem er die Erlangung derselben zuschreibt. Er fordert dieses gläubige Vertrauen auf Gott, weil wir durch unsere Werke und Verdienste ein so großes Wunder nicht herabrufen können, und *schreibt die Rechtfertigung diesem Glauben zu, weil nur der Glaube die Wunder Gottes vom Himmel herabruft.*

Dem Glauben wird ja auch die Erlangung aller übrigen Wunder zugeschrieben; der Glaube an die Macht und Güte des Gottmenschen war in der Regel die Hauptbedingung seiner wunder-

baren Taten und dasjenige Moment, wodurch zunächst die Entfaltung seiner Wundermacht provoziert wurde. Natürlich; wo man keine Verdienste aufweisen kann, oder, wenn auch mit solchen ausgerüstet, eine außerordentliche Machterweisung bei Gott beansprucht, kann das nur durch den Glauben an seine Liebe und Macht geschehen, durch die Berufung auf seine Verheißung und die Anerkennung seiner unendlichen Kraft. Durch diesen Glauben fesselt der Mensch Gott gleichsam an sich, zieht seine Kraft auf sich herab, appliziert sich dieselbe, und so ist der Glaube in der Tat das Organ, wodurch der Mensch mit der Quelle der Gnade in Kontakt kommt und aus derselben schöpft.

Die Bedeutung des Glaubens in dieser Beziehung ist so groß, daß die Gläubigen des Alten Bundes durch den Glauben an den erst kommenden Erlöser die Wirksamkeit seines Verdienstes in sich antizipieren konnten. Nach der Erlösung durch Christus sind besondere äußere Organe der wunderbaren Wirksamkeit Gottes auf dem Gebiete der Gnade eingesetzt, Organe, welche durch die Bestimmung Christi an sich geeignet sind, die wunderbaren Wirkungen der Gnade in dem von ihnen berührten Subjekte hervorzubringen. Allein, wenn das Subjekt einer persönlichen Mitwirkung bei seiner Heiligung fähig ist, so muß es, um der Wirksamkeit jener Organe teilhaft zu werden, den Glauben an dieselbe ihnen entgegenbringen und durch den Glauben dieselbe auf sich überleiten. Und wenn die ebenfalls aus dem Glauben hervorgehende Tätigkeit des Menschen, wodurch er sich zur Gnade hin bewegt, so weit gediehen ist, daß er seinerseits wieder die Freundschaft mit Gott anknüpft, dann antizipiert der Glaube auch jetzt noch die Wirksamkeit des Sakramentes und zieht vor dem wirklichen Empfange desselben die Gnade in die Seele herab.

Daß aber nun dieser Wunderglaube den tätigen Glauben von seiten des Menschen nicht ausschließt, sondern involviert, liegt auf der Hand. Er schließt nur eine solche Tätigkeit des Menschen aus, durch welche derselbe das Wunder rechtlich beanspruchte, oder seinerseits, ganz oder teilweise, die Wirkung, die in ihrer Totalität nur von der göttlichen Allmacht ausgehen kann, hervorbrächte. Eine solche Tätigkeit des Subjektes aber, durch die es, vom Lichte des Glaubens getrieben und geleitet, sich eben auf den Empfang einer so großen Gabe vorbereitet, von der Hand Gottes gezogen ihm entgegenkommt und sein Inneres der wun-

derbaren Wirksamkeit Gottes aufschließt, kann Gott, muß Gott verlangen, wenn er die Größe seiner Gaben in Ehren halten und nicht nur mächtig, sondern auch weise und lieblich seine Wunder wirken will.

Die beiden Momente, durch welche der Glaube bei der Rechtfertigung mitwirkt und dieselbe herbeiführt, indem er den Menschen auf den Empfang dieser wunderbaren Gabe vorbereitet und Gott zur Mitteilung derselben bewegt, bedingen und ergänzen sich gegenseitig; beide haben so sehr ihre Berechtigung, daß eines durch das andere gefordert wird, und beide zugleich durch den übernatürlichen Charakter der Rechtfertigungsgnade begründet werden. Es offenbart sich hier abermals die wunderbare Feinheit des katholischen Dogmas und zugleich die Notwendigkeit, den übernatürlichen Charakter seines Inhaltes in größter Schärfe zu präzisieren.

§ 91. Das Mysterium der justificatio secunda

Die Rechtfertigung ist vollzogen; die geheimnisvolle Wiedergeburt der Seele aus dem Lichtschoße des himmlischen Vaters, ihre unaussprechlich innige Vermählung mit dem Hl. Geiste ist vollendet. Ist damit nun auch das ganze Mysterium der Rechtfertigung abgeschlossen? —

Die Gnade ist eine lebendige Kraft, die sich entfalten, entwickeln muß; aus sich heraus muß sie Früchte hervorbringen, und durch ihre Früchte wiederum in sich selber wachsen. Die naturgemäße Entfaltung des von Gott in die Seele gelegten übernatürlichen Lebensgrundes muß ebenso übernatürlich, ebenso geheimnisvoll sein, wie dieser selbst; in ihr setzt sich das Mysterium der Rechtfertigung immer weiter fort, seiner letzten Vollendung entgegenstrebend.

Daß die Betätigung der eingegossenen übernatürlichen Gerechtigkeit in gerechten Werken, oder die Ausübung der übernatürlichen Tugenden allein schon einen durchaus mystischen Charakter hat, liegt auf der Hand. Sowohl die Tätigkeit der Seele in einer so innigen Verbindung mit dem sie befruchtenden Heiligen Geiste, als die Produkte dieser Tätigkeit, die übernatürlichen Lebensakte, sind überaus wunderbar und erhaben, so erhaben und wunderbar, daß sie in dieser Eigenschaft der Wahr-

nehmung selbst derjenigen Seele, der sie angehören, sich entziehen.[370] Mit Recht nennt daher der Apostel das Leben der wahren Christen ein verborgenes Leben: „Euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen."[371] Wie es aus dem Schoße Gottes quillt, mit göttlichem Lichte genährt und entfaltet wird, so liegt es auch in seiner ganzen Herrlichkeit nur vor den Augen Gottes offen da. Nur eine übernatürliche Mitteilung von seiten Gottes durch sein Wort oder durch ein höheres Licht kann uns darüber Aufschluß geben. Die Mitteilung durch das Wort des Glaubens vermag uns natürlich nicht zu einer lebendigen Anschauung desselben zu verhelfen; aber auch die mehr oder minder große innere Erfahrung und Erleuchtung, wie sie uns hienieden zuteil wird, kann nur dazu dienen, uns einen ahnungsvollen Blick in seine Tiefen tun zu lassen und uns mit größerer Ehrfurcht vor seiner unermeßlichen Erhabenheit zu erfüllen.

Diese Lebenstätigkeit des gerechtfertigten Menschen ist die Einleitung und Vorbereitung des wunderbaren Lebens, welches die Adoptivkinder Gottes im Schoße ihres Vaters und in der Anschauung desselben entfalten sollen, eine Antizipation des göttlichen Lebens, welches durch die vollendete Teilnahme an der göttlichen Natur in ihnen aufblühen soll. Darin spricht sich am deutlichsten ihr erhabener mystischer Charakter aus, daß sie mit der Lebenstätigkeit der Seligen im Himmel gleichartig ist. Wegen dieser Gleichartigkeit hat sie einen so hohen Wert, daß wir durch dieselbe die Anschauung Gottes im eigentlichen Sinne verdienen können, und diese Verdienstlichkeit ist daher ebenfalls ein großes Mysterium.

So wunderbar und erhaben aber auch die Kraft und Bedeutung der von den Kindern Gottes entfalteten Tätigkeit ist, so darf man daraus doch nicht schließen, daß wir durch dieselbe die Gnade der Rechtfertigung in ähnlicher Weise vermehren können, wie auf dem Gebiete der Natur die natürlichen Kräfte durch Uebung gesteigert und gestärkt werden. Eine solche Auffassung würde, indem sie die Bedeutung der Akte des Gnadenlebens überhebt, den mystisch erhabenen Charakter der Gnade selbst herabsetzen. Weil die Gnade eine Teilnahme an der göttlichen Natur, die christliche Gerechtigkeit eine Teilnahme an der Heiligkeit Gottes ist, so kann sie ebensowenig, wie in ihrem Anfange, so auch in ihrer Vermehrung und Steigerung aus dem Menschen

herauswachsen; vorher wie nachher muß die Gnade und Gerechtigkeit auf allen ihren Stufen unmittelbar von Gott eingegossen werden durch Zuströmung neuen Lichtes und neuer Lebenskraft. Die Tätigkeit des begnadigten Menschen dient nur dazu, die Mitteilung eines neuen Gnadenmaßes zu verdienen und dadurch gleichsam die Quelle der Gnade zu erschließen und ihre Ströme auf uns herabzuziehen.

Sollte darum die Vermehrung des Gnadenlebens in uns weniger geheimnisvoll und erhaben erscheinen? Nichts weniger. Oder ist die unmittelbare Einwirkung Gottes bei der Vermehrung der Gnade, diese fortgesetzte Neugeburt des Menschen aus dem Schoße Gottes, nicht der Gipfel des Geheimnisvollen? Ist der Wechselverkehr des Menschen mit Gott, der Austausch zwischen den Gnadenfrüchten von seiten des Menschen und den Gnadenspenden von seiten Gottes nicht überaus erhaben und wunderbar? Ist er nicht eine Fortsetzung und stete Erneuerung der geheimnisvollen Vermählung des Menschen mit Gott, wie sie sich beim Anfange der Rechtfertigung vollzieht, nur mit dem Unterschiede, daß hier die Seele ihrem himmlischen Bräutigam nur mit sehnsüchtigem Verlangen entgegenkommt, während sie nun durch die Früchte, die sie ihm schon geboren, die Vermehrung seiner Gunst und eine reichere Befruchtung durch sein Gnadenlicht im eigentlichen Sinne verdient?

Die zweite Rechtfertigung, die *justificatio secunda*, wie die Theologen die Vermehrung der empfangenen Gerechtigkeit nennen,[372] ist nicht weniger wunderbar, als die erste, wenn sie nur nach Analogie der letztern aufgefaßt wird; der zwischen beiden obwaltende Unterschied spricht nur zugunsten der erstern. Deshalb sagten wir, daß das Mysterium der Rechtfertigung mit dem Eintritt in der Stand der Gerechtigkeit nicht abgeschlossen wird, sondern immer mehr wächst; es wächst in der Tat in demselben Verhältnisse, in welchem die Vermählung der Seele mit Gott und der beiderseitige Verkehr inniger und lebendiger wird.

Seine letzte Vollendung aber erhält dieses Mysterium erst dann, wenn die Braut Gottes, nachdem sie ihrem Bräutigam reiche Früchte der Liebe und Treue gebracht, von ihm zu seinem Vater heimgeführt und mit der Krone seiner Herrlichkeit geziert wird. Das Mysterium der Rechtfertigung ruft herbei das Mysterium der Verklärung als sein natürliches Ziel und Ende.

DAS MYSTERIUM DER VERKLÄRUNG UND DER LETZTEN DINGE

Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se. 1 Cor. 2.

§ 92. Die übernatürliche Verklärung im allgemeinen als der finis fidei, oder als die Vollendung der Mysterien des Glaubens

Die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen ist die nächste, die gegenwärtige Frucht des durch die Inkarnation begründeten übernatürlichen, geheimnisvollen Organismus, oder vielmehr die Blüte, aus der sich am Ende der Zeiten in der Ewigkeit ihre Frucht entfalten soll — die übernatürliche Verherrlichung und Beseligung des Menschen und der ganzen Schöpfung.

Daß dieses letzte Ziel, worin das Mysterium der Inkarnation und der Gnade kulminiert, diese höchste Vollendung aller Dinge, die über die Zeit in die Ewigkeit, über alles Irdische in den Himmel hinaufragt, ebenfalls ein Mysterium, ein großes, erhabenes Mysterium sei, kann kaum in Frage gestellt werden.

Ueberhaupt pflegt schon alles, was noch im Schoße der Zukunft geborgen liegt, uns geheimnisvoll zu erscheinen. Besonders aber betrachten wir, abgesehen von aller übernatürlichen Anordnung, alles das, was unsere dereinstige Bestimmung jenseits des Grabes betrifft, als Mysterium. Wie es da drüben, auch nach dem natürlichen Laufe der Dinge, mit uns beschaffen sein wird, wie wir da fortleben und am Ziele unserer zeitlichen Bewegung ausruhen werden, können wir uns nur sehr schwer vorstellen. Daher die Unbestimmtheit, Unklarheit, Unsicherheit der sich selbst überlassenen Vernunft auf diesem Gebiete, die zuweilen so groß erscheint, daß man glauben sollte, alles, was sich auf das Jenseits bezieht, sei absolut für die Vernunft verborgen, und bloß Gegenstand des Glaubens.

Allein, wenn man das eigentliche Mysterium des Glaubens nur darin finden wollte, daß das jenseitige Ziel des Menschen unserer diesseitigen Erfahrung entrückt ist, daß die Finsternis des Grabes uns davon scheidet, würde man sein eigentliches Wesen gänzlich verkennen. Sofern der Zustand des Menschen

jenseits des Grabes dessen natürliches Ziel ist, zu seiner natürlichen Bestimmung gehört, kann er der Vernunft nicht gänzlich verborgen sein; der richtig geleiteten und ausgebildeten Vernunft muß er mit hinreichender Sicherheit in ziemlich deutlichen Umrissen vor Augen treten. Daß die Seele unsterblich ist, daß sie jenseits des Grabens ihr geistiges Leben fortsetzen und in der Erkenntnis und Liebe Gottes eine selige, friedliche Ruhe genießen wird, oder, falls sie in der Feindschaft Gottes aus dieser Welt geschieden, auch ewig im Unfrieden mit Gott und sich selbst ihre Sünde büßen wird: das sind eigentlich keine Mysterien, das sind einfache philosophische Wahrheiten, die zwar vielfach durch die Zerrüttung der Vernunft verdunkelt werden können, aber doch recht eigentlich zur Sphäre der gesunden Vernunft gehören. Wenn uns das Christentum nichts Höheres über das Jenseits mitteilte, würde es zwar manche Irrtümer der Vernunft berichtigen helfen, aber keineswegs ein neues, über die Vernunft absolut hinausragendes Gebiet erschließen.

In der Wirklichkeit tut es beides, und das letztere noch mehr als das erstere. Das Heil (die *salus animarum*), die letzte Vollendung und Beseligung der Seelen, die es uns hoffen lehrt, wird von ihm durch den Mund des Apostelfürsten bezeichnet als *das Ziel des Glaubens* (*finis fidei*),[373] nicht der Vernunft, als ein Ziel, das uns nur der göttliche Glaube zeigt, zu dem er allein uns hinführen kann, als ein Ziel, welches der Glaube allein, „als die Substanz der zu hoffenden Dinge und der Beweis des nicht Erscheinenden",[374] d. h. des weder in sich selbst noch in seinem Keime unserm natürlichen Auge Gegenwärtigen, uns vergegenwärtigt und nahe bringt. „Kein Auge", sagt der Apostel,[375] „hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört und in keines Menschen Herz ist es aufgestiegen (auch nur der Ahnung nach), was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben." Das lehrt „uns nur die Weisheit Gottes im Geheimnisse, welche verborgen ist, welche niemand unter den Fürsten (den Großen und Weisen) dieser Welt erkannt hat".[376] Nicht die Weisheit der Kreatur kann durch Erforschung des Wesens und der natürlichen Bestimmung derselben das Ziel erkennen, zu dem sie nach Gottes Ratschluß geführt werden soll: nur „der Geist Gottes, der die Tiefen der Gottheit durchforscht", die Abgründe der göttlichen Macht und Liebe ergründet, er allein kann, nach dem Apostel, uns offenbaren, was er

uns aus der Tiefe seines Wesens geschenkt hat und noch schenken will.[377]

Ist darin nicht aufs deutlichste ausgesprochen, daß wir in der Vollendung und Beseligung der Kreatur ein Mysterium im vollsten und erhabensten Sinne des Wortes vor uns haben? So bestimmt ist das ausgesprochen, daß zugleich das eigentliche Wesen des Mysteriums uns klar vor Augen tritt. Es ist ein Mysterium, weil die *Vollendung und Beseligung der Kreatur*, wie sie der Glaube uns verheißt, *nicht in einer Aus- und Durchbildung des in ihrer Natur liegenden Keimes*, in der Erschließung der in ihren Tiefen verborgenen Kraft, sondern in *einer Ausgießung der göttlichen Natur über das Geschöpf, in einer Erschließung der Tiefen der Gottheit besteht.*

Ist die Vollendung und Beseligung der Kreatur bloß eine Entwicklung und Ausbildung ihrer Natur, so fällt das Mysterium im eigentlichen Sinne fort; nur dann wird es gerettet und in seiner ganzen Größe erkannt, wenn es sich hier um eine Erhebung der Kreatur über ihre natürliche Sphäre hinaus, um eine *Verklärung derselben durch die göttliche Natur* handelt.

Besser, tiefer und allseitiger zugleich glauben wir den Kern des Mysteriums nicht bezeichnen zu können, als wenn wir es unter dem Begriffe der Verklärung vorstellen. Bemühen wir uns daher, ihn näher zu erklären.

In einem gewissen Sinne könnte man sagen, die Kreatur werde verklärt, wenn die in ihrer Natur verborgene Kraft und Glut entwickelt wird und nach außen hervortritt, wenn ihre eigene Schönheit ausgestaltet, ihr eigenes Licht entfaltet und zur vollen Erscheinung gebracht wird. Insoweit wäre schon der natürliche Zustand der vom Körper getrennten, aus ihm wie aus einer finstern Schale losgelösten, ihre volle geistige Kraft entwickelnden Seele ein Zustand der Verklärung, wie in diesem Leben jede Läuterung und Steigerung ihres geistigen Wesens und Lebens als Verklärung betrachtet werden könnte. Aber eine solche Verklärung bietet uns nicht unser übernatürliches Mysterium; es ist auch keine Verklärung im vollen und eigentlichen Sinne.

Die eigentliche Verklärung findet nur da statt, wo ein Gegenstand nicht durch Entfaltung seines eigenen Glanzes, sondern durch Hinzutreten eines Glanzes von außen her umgestaltet und verherrlicht wird. Darum würden wir nur uneigentlich sagen, das

Samenkorn werde verklärt im Glanze der aus ihm hervorgehenden Pflanze. So erfüllt denn auch die Vollendung und Beseligung der geistigen Kreatur nur dann den Begriff der Verklärung, wenn und insofern sie stattfindet durch ein von außen aus der göttlichen Natur, welche das reinste geistige und himmlische Feuer ist, über die Kreatur ausgegossenes Licht, wodurch dieselbe nicht bloß wie der Same in der Pflanze ausgestaltet und entwickelt, sondern *in das Bild der göttlichen Natur umgestaltet* wird, um deren göttlichen Glanz, deren göttliches Licht in sich widerstrahlen und durch sich hindurchstrahlen zu lassen.

Der Apostel selbst stellt an einer klassischen Stelle mit aller Schärfe diesen Begriff auf. *„Wir aber,"* sagt er, *„mit enthülltem Antlitze die Herrlichkeit des Herrn schauend, werden in dasselbe Bild umgestaltet von Klarheit zu Klarheit, als wie von des Herrn Geist."*[378] Der Apostel redet zwar hier nicht speziell von der Verklärung im Jenseits; er spricht zunächst von derjenigen Umgestaltung, welche der Geist Gottes hier auf Erden in uns bewirkt, von „der Erneuerung des innern Menschen",[379] wie er sie im folgenden Kapitel nennt, die aber im Jenseits kulminiert und vollendet wird. Beiderseits findet eine wahre Transformation, eine Umbildung des Menschen statt, durch die er aus seiner eigenen Gestalt (*a propria forma*) in die Gestalt, das Bild und die Herrlichkeit Gottes übertragen wird; beiderseits vollzieht sich eine wahre Wiedergeburt aus dem Lichtschoße Gottes, eine Ueberkleidung der Kreatur mit dem Abglanze der göttlichen Natur, beiderseits eine durch das Feuer des Hl. Geistes, in das wir eingetaucht werden, bewirkte Umgestaltung in das Lichtbild der Gottheit: und das eben betrachten wir als den Kern der Verklärung. Sie ist beiderseits eine *Vergöttlichung* des Menschen durch Teilnahme an der Natur der Gottheit.[380]

Gleichwohl nennen wir die Vergöttlichung und Wiedergeburt des Menschen im Diesseits gewöhnlich nicht Verklärung, sondern Heiligung, weil die in ihr über uns ausgegossene göttliche Glut ihren Glanz nur erst im Dämmerlicht offenbart und vorherrschend ihre Liebeswärme entfaltet, weil hier die göttliche Herrlichkeit der Kinder Gottes nur keimartig in ihnen schlummert, um erst jenseits des Grabes in voller Pracht aufzugehen. Aber eben die Erhabenheit dieses Dämmerlichtes, dieses Keimes, ist ein Beweis der unermeßlichen Größe derjenigen Herrlichkeit,

die Gott im Jenseits über uns ausgießen wird. Das Licht der Gnade, das „lumen gratiae", das unsern Seelen eine so wunderbare Schönheit und Liebenswürdigkeit in den Augen Gottes verleiht und sie zum Tempel des Hl. Geistes macht, ist die Morgenröte des Lichtes der Herrlichkeit, des „lumen gratiae", worin Gott seine eigene Herrlichkeit so in uns offenbaren wird, daß wir dieselbe, gleich einer von der Sonne durchleuchteten Kristallkugel, in uns reflektieren.

Eine solche Verklärung, eine solche Erfüllung der Kreatur mit göttlicher Herrlichkeit ist offenbar ein überaus wunderbares, übernatürliches Werk, ein für die Vernunft unerreichbares und selbst nach der Offenbarung unbegreifliches, unergründliches Mysterium, das alle Begriffe übersteigt, das Mysterium einer neuen Schöpfung, die wir nur im Glauben an das Wort Gottes erfassen, nur im Vertrauen auf die unerschöpfliche Macht und Liebe Gottes festhalten können.

Dieses Mysterium gibt sich zunächst und vorzüglich kund in der geistigen Kreatur und so auch im geistigen Teile des Menschen. Denn nur der Geist, der schon von Natur Gott in der Einfachheit und Lebendigkeit seines Wesens ähnlich ist, kann durch die Annäherung Gottes und die Kraft seines Geistes der göttlichen Natur teilhaft, mit der Herrlichkeit und Seligkeit Gottes erfüllt werden. Die materielle Natur und so auch die leibliche Seite des Menschen ist an sich nicht zur Vergöttlichung geeignet. Sie steht zu ferne von Gott, ist zu wenig mit ihm verwandt, um eine so innige Verbindung mit ihm einzugehen. Wer wollte aber darum leugnen, daß dieselbe verklärende Kraft der Gottheit, welche den Geist in ihr lebendiges Bild verwandelt, auch die materielle, die leibliche Natur ergreifen könne und wirklich ergreifen werde, um ihr eine Herrlichkeit und Vollkommenheit zu geben, die unendlich hoch über ihr natürliches Wesen, ihre natürliche Beschaffenheit hinausragt? Wenn Gott versprochen hat, einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen, so dürfen wir diese Neuheit nicht bloß darin suchen, daß die neue Natur bloß eine größere Fülle natürlicher Kräfte in besserer Organisation besitzen werde: nein, nach Analogie der Verklärung des Geistes werden wir sagen müssen, daß auch die materielle Natur, ähnlich wie der Geist, durch die wunderbare Kraft Gottes über sich selbst erhoben, mit einer Herrlichkeit werde beklei-

det und durchdrungen werden, die ebensowenig als das übernatürliche Leben des Geistes, *durch Steigerung und Kombination von natürlichen Eigenschaften und Kräften erreicht werden kann.*

Sicher ist das bei der leiblichen Natur im Menschen, die nach dem Apostel vergeistigt[381] und durch diese Vergeistigung, wie einesteils von ihrer natürlichen Gebrechlichkeit befreit, so andernteils mit übernatürlicher Herrlichkeit und Kraft erfüllt werden wird. Diese Vergeistigung ist für die leibliche Natur das, was für die geistige die Vergöttlichung. Obgleich nicht so erhaben, wie diese, ist sie doch gleich wunderbar, weil beiderseits die übernatürliche, erhebende Kraft des Geistes Gottes allein die bewirkende Ursache sein kann. Derselbe Geist Gottes bewirkt die Vergöttlichung in der Seele und, als Nachhall, als Abglanz derselben, die Vergeistigung im Leibe, wie er beides vorbereitend und einleitend beim ersten Menschen getan. Wie beim ersten Menschen, so muß er hier noch mehr den Leib der in den Schoß ihres Vaters eingegangenen Kinder Gottes mit der vergöttlichten Seele in Einklang bringen, ihr gleichförmig machen. Im Menschen wenigstens muß er auf die leibliche Natur ähnlich wirken, wie auf die geistige, muß er sie folglich durch eine so erhabene Glut und Herrlichkeit verklären, wie sie durch keine natürliche, geistige oder leibliche Kraft jemals erreicht werden kann. Er muß das um so mehr, als die Verklärung des Leibes ebensowohl als die der Seele bedingt und erfordert wird durch das Mysterium der Inkarnation, welches in der Verklärung der ganzen Kreatur zur vollen Entfaltung gelangt.

Ueberhaupt muß man bei der Bestimmung der Verklärung die Inkarnation und den durch sie begründeten übernatürlichen Organismus zum Ausgangspunkte und Maßstabe nehmen. Nicht die natürliche Bestimmung der Kreatur ist der Grund und der Maßstab der Herrlichkeit, die an ihr offenbar werden soll, sondern die unbegreiflich hohe Würde und Weihe, welche die Kreatur durch ihre Verbindung mit dem Gottmenschen und durch ihn mit Gott erhalten hat. Ihre Herrlichkeit muß, wenn nicht dem Maße, so doch der Art nach dieselbe sein, welche der Menschheit Christi kraft der hypostatischen Union zukam. „Wie der irdische (Adam)," sagt der Apostel, „so sind auch die irdischen (Kinder), wie der himmlische, so auch die himmlischen. Wie wir also das Bild des irdischen getragen haben, so sollen wir auch das Bild des himm-

lischen tragen."[382] Durch den himmlischen, göttlichen Ursprung aus dem Schoße Gottes mußte Christus auch in seiner Menschheit mit einer himmlischen, d. h. göttlichen, aus dem Schoße der Gottheit geschöpften Herrlichkeit bekleidet werden; eine ähnliche himmlische, absolut übernatürliche Herrlichkeit sollen auch diejenigen haben, die in ihm und durch ihn in den Schoß Gottes aufgenommen sind. Ebensowenig als die Herrlichkeit der Menschheit Christi, zu der sie kraft der hypostatischen Union berufen war, eine natürliche sein durfte, darf auch die Herrlichkeit seiner Glieder eine natürliche sein. Ebenso hoch, wie die Würde und Weihe, die sie als Glieder Christi haben, muß auch ihre Herrlichkeit über alles Natürliche erhaben sein, und zwar, wie gesagt, am Leibe sowohl, wie in der Seele. Denn auch der Leib ist in den mystischen Leib Christi aufgenommen, ist, wie dessen eigener Leib, durch seine Person geweiht und geheiligt.

Wenn wir uns auf diesen Standpunkt stellen, werden wir uns nicht wundern, wenn dieVerklärung des Menschen, wie die Natur selbst, so auch alle natürlichen Begriffe übersteigt. Wenn irgendwo, so muß sich hier das Wort des Apostels bewähren, daß Gott „mächtig ist, alles zu tun über das hinaus, was wir bitten oder verstehen, gemäß der Kraft, die in uns wirkt".[383] Darum redet der Apostel so oft von den unerschöpflichen Reichtümern der Herrlichkeit, die unser im Jenseits warten, und betrachtet sie mit staunender Bewunderung.

Der hl. Maximus Martyr aber spricht die ganze Größe des Mysteriums aus mit den Worten: „Die Verklärung oder Vergöttlichung der Kreatur ist eine Erhebung derselben über alles Natürliche und Endliche, eine unmittelbare und unendliche und ins Unendliche gehende, allmächtige und allgewaltige Tätigkeit Gottes: woraus für diejenigen, die sie in sich aufnehmen, eine unaussprechliche und mehr als unaussprechliche Freude und Wonne entspringt, *für die man in der Natur der Dinge weder Grund noch Vorstellung, weder Begriff noch Ausdruck* finden kann."[384]

Um jedoch einen deutlichern Begriff von dem Umfange dieses Mysteriums zu gewinnen, ist es nötig, das Wesen und die Wirkungen des durch die verklärende Tätigkeit Gottes in der Kreatur und im Menschen insbesondere hervorzurufenden Zustandes im einzelnen zu betrachten.

§ 93. *Die Verklärung des Geistes in der Anschauung Gottes. Das Mysterium der vita aeterna*

Die Verklärung, die Vergöttlichung des Geistes erfüllt denselben so sehr mit göttlichem Lichte, daß er dadurch zu einer Erkenntnis, die an sich nur Gott zukommt, zur unmittelbaren Anschauung des göttlichen Wesens befähigt wird. In dieser Anschauung offenbart sich das „lumen gloriae" in seiner ganzen Tiefe und Erhabenheit, in ihr vollzieht sich das erhabenste, unbegreiflichste Wunder der übernatürlichen Wirksamkeit Gottes an der Kreatur, ein Wunder, wodurch die letztere zur vollen Teilnahme am göttlichen Leben, zum Mitgenusse der göttlichen Seligkeit erhoben wird, ein Wunder, so hoch und erhaben über die Natur und Vernunft, daß es nächst der Inkarnation kein größeres gibt. Sie ist darum auch vorzüglich das Mysterium, von dem der Apostel sagt, daß kein Auge es gesehen, kein Ohr es gehört, und daß es in keines Menschen Herz aufgestiegen.

Das wäre sie aber nicht, wenn ihre Wirklichkeit oder auch nur ihre Möglichkeit durch die natürliche Vernunft erkannt werden könnte; denn dann fiele sie ja unter den natürlichen Gesichtskreis der Vernunft, und diese brauchte nicht erst im Glauben über sich selbst hinauszugehen, um derselben habhaft zu werden.

Nur eine gänzliche Verkennung der absoluten Uebernatürlichkeit unseres faktischen Endzieles kann zu einer solchen Annahme Veranlassung geben. Denn die *Wirklichkeit* der *visio beatifica*, oder unsere wirkliche Bestimmung zu derselben, könnte nur dann von der Vernunft erkannt werden, wenn sie das naturnotwendige Ziel des geschaffenen Geistes wäre, zu dem Gott denselben bestimmen müßte, um seiner Natur die von ihr geforderte Vollendung zu geben. Aber damit würde die ganze katholische Gnadenlehre umgestoßen; die *visio beatifica* würde uns nicht durch eine gnädige Adoption zur Kindschaft Gottes zugedacht, sondern wir hätten von Natur einen berechtigten Anspruch darauf. Solange die Bestimmung zu derselben eine reine Gnade Gottes ist, können wir ihre Wirklichkeit nur im Glauben an das Wort Gottes, wodurch er uns seinen gnädigen Willen, sich selbst uns zu schenken, offenbart, erfahren und mit Gewißheit festhalten. Darin müssen alle katholischen Theologen einig sein.

Nicht so sehr kommen alle darin überein, daß auch die Erkenntnis der *Möglichkeit* der *visio beatifica* die Kräfte der Vernunft übersteige. Manche halten den Begriff des Mysteriums und die Notwendigkeit des Glaubens für hinreichend gewahrt, wenn nur die Wirklichkeit der *visio beatifica* vor dem Auge der bloßen Vernunft verborgen sei. Mag sein; aber jedenfalls wird die Erhabenheit des Mysteriums und die Würde des Glaubens beeinträchtigt, wenn der Inhalt desselben so leicht von der Vernunft durchdrungen und erfaßt werden kann. Auch viele natürliche Dinge, deren Erhabenheit eben nicht sehr groß ist, können ihrer Wirklichkeit nach für uns verborgen sein, ohne daß sie darum zu den eigentlichen Mysterien des Glaubens zu rechnen wären. Ja, schon die meisten natürlichen Dinge sind derart, daß wir auch ihre Möglichkeit nicht von innen heraus, a priori, sondern nur aus der Tatsache ihrer Wirklichkeit zu erkennen vermögen. Wie sehr würde man also die visio beatifica herabsetzen und sie ihrer Tiefe und Größe entkleiden, wenn man zugäbe, daß die Vernunft, abgesehen von ihrer Wirklichkeit, aus sich selbst ihre Möglichkeit erkennen und begreifen könne!

Nein, die *visio beatifica* ist ein Wunder, ein übernatürliches Wunder der erhabensten Art, und wer sie als solches anerkennt, dem kann es nicht einfallen, ihre Möglichkeit *a priori* begreifen zu wollen.

Man denke nur an die Bedingungen, welche die Theologen zur Verwirklichung derselben fordern, und welche auch nach der Natur der Sache gefordert werden müssen. Die unmittelbare Anschauung Gottes in seinem eigenen Wesen ist an sich bloß den Inhabern der göttlichen Natur natürlich und eigentümlich. Wenn die Kreatur dazu erhoben werden soll, muß auch sie der göttlichen Natur teilhaft werden durch Mitteilung göttlichen Lichtes, in dem allein das göttliche Wesen erscheinen kann. „Die Gott genießen," sagt der römische Katechismus, „ziehen, obgleich sie ihre eigene Substanz behalten, doch eine gewisse wunderbare und fast göttliche Gestalt an, daß sie eher Götter, als Menschen zu sein scheinen."[385] Nicht genug: damit das göttliche Wesen wirklich in sich selbst erfaßt und geschaut werde, muß es so innig dem schauenden Auge verbunden, so tief in dasselbe hineingelegt werden, daß es demselben nicht erst durch einen von ihm produzierten Eindruck, sondern durch sich selbst gegenwärtig, und

dabei doch so innig gegenwärtig wird, wie die zur Erkenntnis eines Gegenstandes notwendigen Eindrücke desselben in das schauende Auge aufgenommen werden. Unter diesen Bedingungen, lehren die Theologen, ist die Anschauung Gottes für den geschaffenen Geist möglich; aus diesen Bedingungen, wollen wir hinzufügen, ist auch die Möglichkeit der Anschauung Gottes begreiflich. Aber wer wollte behaupten, daß auch die Möglichkeit dieser Bedingungen für die Vernunft *a priori* begreiflich sei? Wer sieht nicht ein, daß eben die Erfüllung derselben ein Wunder sei über alle Wunder? Oder wie sollte es die Vernunft fassen mögen, wie Gott die endliche, beschränkte, so tief unter ihm stehende Kreatur so sehr mit seinem eigenen Lichte erfüllen, sie so innig mit sich vereinigen könne, als wenn sie selbst göttlicher Natur wäre; wie die Kreatur Gott ähnlich werden könne in derjenigen Erkenntniskraft, die der hervorstechendste, eigentümlichste Vorzug seiner göttlichen Natur ist, sowie in jenem innersten Besitze und Genusse seines Wesens, der ihm selbst nur durch die absolute Identität des Erkennenden und des Erkannten zukommt?[386] Wenn das kein unbegreifliches Wunder ist, so gibt es überhaupt kein solches; dann hat überhaupt die ganze übernatürliche Wirksamkeit Gottes in der Ordnung der Gnade, die hier ihren Gipfel erklimmt, nicht den Charakter des Wunderbaren, damit aber auch nicht den der absoluten Uebernatürlichkeit.[837]

Nur eine oberflächliche Betrachtung, die gar nicht auf das Wesen der Sache eingeht, kann den hier sich öffnenden Abgrund der Macht und Liebe Gottes übersehen, und die Idee der Anschauung Gottes in den Kreis der Vernunftideen herabziehen und nach ihrem Maßstabe behandeln. Tiefere Theologen, welche nichtsdestoweniger eine natürliche Erkennbarkeit der Möglichkeit der *visio beatifica* festhalten, behaupten dieselbe auch keineswegs deshalb, weil sie an eine innere Begreiflichkeit derselben glaubten, sondern gründen dieselbe auf ein indirektes, äußerliches, und darum mehr negatives und präsumtorisches Verfahren.

Sie sagen erstens, man könne die Möglichkeit derselben auch vom Standpunkt der natürlichen Vernunft *nicht abstreiten* — mit Recht, aber nur deshalb, weil auch die natürliche Vernunft eingestehen muß, daß Gott mehr tun könne, als wir fassen und begreifen können; weil ferner die Vernunft, ebensowenig wie die

Möglichkeit, auch die Unmöglichkeit der *visio beatifica* beweisen kann. Die Vernunft beweist, daß dieselbe natürlicher Weise, durch die noch so sehr entwickelte Kraft der Natur, nicht möglich sei; sie beweist somit auch, daß diese Möglichkeit, *wofern* sie vorhanden, auf einem übernatürlichen, von ihr selbst nicht erforschlichen Grunde basieren müsse. Die innere Möglichkeit bleibt daher immer unbegriffen und unbeweisbar.

Aber, fügt man hinzu, die geistige Kreatur hat *ein natürliches Verlangen* nach der Anschauung Gottes; dieses natürliche Verlangen aber kann nicht auf etwas Unmögliches gerichtet sein. — Mag dieses Verlangen beschaffen sein, wie es will: jedenfalls ist es bloß eine Präsumtion für die Möglichkeit der Anschauung Gottes; *innerlich begreiflich* macht es sie nicht. Aber auch diese Präsumtion ist keine stringente, demonstrative. Denn erstens ist das Verlangen auf keinen Fall derart, daß es notwendig Befriedigung forderte, die Verwirklichung seines Gegenstandes erheischte und *darin* die Möglichkeit desselben voraussetzte: das widerspricht der katholischen Lehre. Wenn man ein solches Verlangen annimmt, so kann es nichts anderes sein, als der allgemeine Wunsch der Natur, so vollkommen, als nur immer möglich, und so innig, als nur immer möglich, mit Gott verbunden zu werden. Dieses Verlangen existiert; aber kann man daraus schließen, *welche* Vollkommenheit, *welche* Verbindung mit Gott für die Kreatur möglich ist? Muß man nicht vielmehr umgekehrt daraus, daß eine gewisse Vollkommenheit oder Vereinigung mit Gott wirklich möglich ist, schließen, daß sie wirklich unter jenes allgemeine, in sich unbestimmte Verlangen der Natur falle? Nichts entspricht mehr der natürlichen Anlage und den Wünschen der vernünftigen Kreatur, als die volle Erkenntnis und Anschauung ihres Schöpfers; aber nichts ist auch mehr über ihre natürliche Kraft und Bestimmung, und damit auch über die Begriffe der Natur erhaben, als eben diese Anschauung, wodurch die Kreatur über sich selbst hinaus in das unzugängliche Licht der Gottheit, in den Schoß des Vaters, an die Seite des eingeborenen Sohnes Gottes erhoben wird, um mit ihm dieselbe Herrlichkeit zu besitzen, dieselbe Seligkeit zu genießen.

Will man daher auch ein natürliches Verlangen nach der *visio beatifica* — aber nur in dem erwähnten Sinne — zugeben, so muß man hinzufügen, daß hier der Gegenstand des Verlangens

ein absolut übernatürliches Mysterium ist, von dem die Natur und die Vernunft aus sich nichts ahnen können; sonst könnte der Apostel nicht sagen, daß das, was Gott denen, die ihn lieben, bereitet hat, in keines Menschen Herz aufgestiegen, und daß nur der in den Tiefen der Gottheit forschende Geist Gottes uns über dieses große Geschenk habe aufklären können.

Dieser geheimnisvolle Charakter der unmittelbaren Anschauung Gottes wird sich noch deutlicher im folgenden herausstellen.

Die Anschauung Gottes, der in ihr liegende Besitz, der auf sie gegründete Genuß Gottes ist recht eigentlich die Erbschaft der Kinder Gottes. Es ist dieselbe Seligkeit, die Gott selbst genießt, die von Natur ihm allein zukommt, und die deshalb nur denjenigen zum Mitbesitze zufallen kann, welche Gott seiner eigenen Würde und Natur teilhaft gemacht und aus dem Zustande der Knechtschaft heraus in seine Familie hineingezogen hat. Es ist ein Gut, das wir nur als Erben Gottes und Miterben Christi erlangen können; denn nur als Erben, als Kinder Gottes können wir ein Recht darauf haben, Gott so zu besitzen und zu genießen, wie er sich selbst besitzt und genießt, und nur als Miterben, als Glieder und Brüder des eingeborenen Sohnes Gottes können wir Anspruch darauf machen, seinen Vater so zu schauen, wie er ihn in dessen Schoße von Angesicht zu Angesicht schaut. Ja, so sehr ist dieses Gut über alle Ansprüche und Aussichten der Natur erhaben, daß Gottes eigener Geist in uns kommen muß, um uns dasselbe zu verheißen und im Besitze seiner selbst uns das Pfand und die Bürgschaft dieser Verheißung zu geben. Darum gewährt aber schon der Besitz dieses Pfandes uns einen seligen Frieden von so hoher Art, daß auch er nach dem Apostel allen (natürlichen) Sinn übersteigt und unsere Herzen von solcher Wonne aufjubeln läßt, wie die Natur sie nicht kennt.

Da aber der Besitz und Genuß Gottes, den seine Kinder als die ihrer hohen Würde gebührende Erbschaft erlangen, ohne eine *großartige Erhebung und Verklärung ihres Lebens* nicht denkbar, da die Anschauung Gottes, worin sich der Besitz und der Genuß desselben konzentrieren, selbst ein göttlicher Lebensakt ist: so muß der Antritt der Erbschaft für die Kinder Gottes, als eine neue Teilnahme am göttlichen Leben, für sie eine neue *Wiedergeburt* aus dem Schoße Gottes sein. Durch diese Wiedergeburt

strömt die göttliche Lebenskraft in die Kreatur hinein und erweitert ihr Fassungsvermögen dergestalt, daß sie das göttliche Wesen, welches sich in die innersten Tiefen des Geistes hinabsenkt, in sich ergreifen und in der Erkenntnis und Liebe desselben das erhabenste Leben entfalten kann, *ein Leben, das auf die wunderbarste Weise zugleich in Gott wurzelt und in ihm seine Nahrung schöpft, ein wahrhaft göttliches Leben, wodurch die Kreatur in Gott lebt und Gott in ihr.*

Wenn schon das Leben in der Natur, in der geistigen sowohl wie in der sinnlichen, für unsere Vernunft als ein tiefes Mysterium erscheint, um wieviel mehr muß dann nicht — und in höherm Sinne — dieses göttliche, übernatürliche Leben der Kreatur in Gott und Gottes in der Kreatur als ein unergründliches, unaussprechliches Mysterium betrachtet werden!

Der Ausdruck, womit gewöhnlich in der Hl. Schrift und in der Kirchensprache dieses Leben charakterisiert wird — das *ewige Leben, vita aeterna* —, könnte, oberflächlich betrachtet, schlecht dazu geeignet erscheinen, die mystische Erhabenheit desselben kund zu tun. Denkt man bei dem Prädikate „ewig" bloß an die Unvergänglichkeit, die Unsterblichkeit des Lebens, so liegt darin offenbar kein übernatürliches Mysterium. Der geschaffene Geist ist von Natur unsterblich; auch sein natürliches Leben ist unvergänglich und insofern ewig. Die Ewigkeit des Geistes und seines Lebens versteht sich so sehr von selbst, daß unsere natürliche Vernunft dieselbe notwendig annehmen muß; sie ist so begreiflich, daß das Gegenteil für die Vernunft ganz unbegreiflich ist.

Aber in einem so magern und vulgären Sinne darf der Ausdruck nicht verstanden werden, schon deshalb nicht, weil dieser Sinn offenbar der erhabenen, feierlichen Weise widerspricht, in welcher der Heiland ihn zur Ankündigung einer großen, wunderbaren Wohltat gebraucht und die Kirche ihn am Schlusse ihres Symbolums hinstellt. Ueberdies bezeichnet der Heiland das ewige Leben ausdrücklich als ein solches, das uns durch die Verbindung mit ihm als dem natürlichen Sohn Gottes und seinem ewigen Vater zufließen soll, als ein Leben, das vom Vater in ihn und von ihm in alle diejenigen übergehe, die durch den Glauben oder die Eucharistie seine eigene Lebenskraft in sich aufnehmen. Es muß also notwendig ein übernatürliches, von oben herab aus dem Schoße der Gottheit in die Kreatur eingegossenes Leben sein;

und wenn es in dieser Verbindung als ewiges Leben gekennzeichnet wird, dann muß die Ewigkeit desselben eben darin liegen, daß wir dadurch an dem absolut ewigen Leben der Gottheit Anteil nehmen.

Das von Christus uns verheißene ewige Leben ist *nicht bloß deshalb ewig, weil schlechtweg in irgend welcher Weise unsterblich, unvergänglich,* sondern *deshalb, weil es ein Ausfluß des absolut ewigen, des absolut prinzip- und endlosen, sowie unveränderlichen Lebens der Gottheit ist.* Dieses Leben wurzelt nicht mehr in einem, wenn auch unzerstörbaren, so doch über dem Abgrunde des Nichts schwebenden Lebensgrunde, sondern unmittelbar in dem ewigen, prinziplosen Urquell alles Lebens, und darum hat auch seine Fortdauer einen unendlich festern Bestand, als alles natürliche Leben. Darum ist es in ungleich höherer Weise unzerstörbar und unsterblich, als das letztere, und nicht nur unsterblich, sondern auch, ähnlich wie das göttliche, in unendlich reicher Einfachheit unveränderlich, unwandelbar.

Das natürliche Leben des geschaffenen Geistes ist, wenn auch unvergänglich, doch nicht über jeden Zeitfluß erhaben; weil es nicht in *einem* Akte seinen ganzen Reichtum entfalten kann, muß es sich in einem fortdauernden Wechsel verschiedener Akte entwickeln. Das Leben aber, welches der Geist in Gott lebt, ist dem göttlichen gleichgeartet; bei ihm ist alles in Gott und um Gott konzentriert; alles, was der Geist erkennt und liebt, erkennt und liebt er in Gott und durch Gott. Während er in seinem natürlichen Leben, auf verschiedenen Wegen zu Gott hinstrebend, ununterbrochen gleichsam um Gott herumkreist, wie die Planeten um die Sonne, steht er mit seinem übernatürlichen Leben in Gott selbst mit unwandelbarer Ruhe, in dem *einen* Akte der Erkenntnis und Liebe Gottes alles das beschließend, was im natürlichen Leben in langer und vielfacher Entwicklung verläuft. Er ist, in Gott und mit Gott, nicht nur über die Gesetze des irdischen Zeitflusses (des tempus im engern Sinne), sondern auch über die des Zeitflusses in der geistigen Kreatur (des aevum) erhaben, und partizipiert an dem Gott allein vor allen Kreaturen eigentümlichen Vorzuge der unwandelbaren Ruhe. Sein Leben ist, weil durch und durch göttlich und aus Gott fließend, in ihm gründend, ewig nach Art des Lebens der Gottheit, und diese Ewigkeit selbst ist somit, wie die Folge, so auch ein hervor-

stechendes Merkmal seines göttlichen Charakters. Mithin konnte der Sohn Gottes zur Betonung seiner Erhabenheit und seiner Beziehung zum Leben der Gottheit sich damit begnügen, es als ewiges Leben zu bezeichnen.[388]

Aber noch aus einem andern Grunde hat der Sohn Gottes das durch ihn uns auf übernatürliche Weise zu vermittelnde als ewiges Leben betont. Er redet nämlich bei Johannes VI. nicht ausschließlich abstrakt von dem Leben unserer Seele, sondern konkret von demjenigen, welches er unserer ganzen Natur, der Seele und dem Leibe, mitteilen will; ja, er legt sogar auf das Leben des Leibes einen besondern Nachdruck, indem er uns dessen Wiederherstellung nach dem zeitlichen Tode verheißt. Der Leib ist seiner Natur nach sterblich und stirbt; bei ihm ist schon die einfache Ewigkeit seines Lebens ein übernatürliches, in die Augen springendes Wunder, und daher konnte der Heiland recht gut den Vorzug des aus ihm unserer ganzen Natur zufließenden Lebens unter dem Prädikate der Ewigkeit hervorheben, um so mehr, da die unverwüstliche Frische, die gänzliche Freiheit von Zersplitterung und Verwesung überhaupt die höchste Vollkommenheit des Lebens ist.

Damit sind wir bei dem zweiten Hauptmomente der Verklärung unserer Natur, der Verklärung des Leibes und des leiblichen Lebens, angekommen.

§ 94. Die Verklärung des Leibes und des leiblichen Lebens. Auferstehung und Verklärung als zusammenhängende Momente eines Mysteriums

Bei dem, was uns der Glaube über die Vollendung unserer Natur nach ihrer leiblichen Seite lehrt, kann man zwei Dinge unterscheiden: erstens die einfache Wiederherstellung der Verbindung der Seele mit dem Leibe mit der Bestimmung, daß dieselbe niemals mehr aufgelöst werden solle, und zweitens die eigentliche Verklärung des Leibes und des leiblichen Lebens, die Vergeistigung desselben nach Art der Vergöttlichung des Geistes und seines Lebens. Diese Verklärung ist, wie früher schon bewiesen worden und später sich noch klarer herausstellen wird, ohne allen Zweifel ein übernatürliches Mysterium. Es könnte aber gefragt werden, *ob die Wiederherstellung des zu verklären-*

den Leibes und seines Lebens und die ewige Erhaltung desselben auch für sich allein ein wahres Mysterium sei.

Diese Frage ist um so mehr berechtigt, als die Wiederherstellung des Leibes und seines Lebens, die Auferweckung von den Toten, an sich nicht wesentlich die Verklärung des wiederhergestellten Lebens im Gefolge hat, wie das z. B. bei den Totenerweckungen, welche Christus hier auf Erden gewirkt, der Fall war. Andererseits wäre es an sich auch denkbar, daß Gott dieses Leben durch eine besondere Vorsehung vor neuem Tode bewahrte, ohne es eben durch eine innere Umwandlung und Vergeistigung vor demselben zu sichern.

Ohne Zweifel ist die einfache Wiederherstellung des Leibes und seines Lebens nach dem Tode, namentlich nach der völligen Verwesung und Auflösung des Leibes, insoweit wesentlich ein übernatürliches Werk, als dieselbe nicht ohne eine unmittelbare, außerordentliche Machtentfaltung von seiten Gottes zustande kommen kann. Ebenso könnte die ununterbrochene, ungestörte Unterhaltung dieses so hergestellten Lebens nicht ohne eine außerordentliche Einwirkung Gottes stattfinden. Aber jene Wiederherstellung und diese Erhaltung bezöge sich in unserer Hypothese auf den Leib und dessen Leben nur insoweit, als beides unter andern Umständen auf natürliche Weise hergestellt und wenigstens eine Zeitlang natürlicher Weise erhalten werden kann. Im Grunde ist also bloß die Wirkungsweise übernatürlich, das Produkt der Wirksamkeit ist natürlich, es ist der Leib und dessen Leben in seiner natürlichen Beschaffenheit.

Wenn nun diese Wiederherstellung, resp. Erhaltung des natürlichen Lebens als eine Wirkung betrachtet werden müßte, die notwendig in den Bereich der natürlichen Bestimmung des Menschen fiele: so läge sie trotz ihres wunderbaren Charakters nicht über das Gebiet der natürlichen Vernunft hinaus; sie wäre nur in dem Sinne ein Mysterium für uns, wie überhaupt die Wunder Gottes in der sichtbaren Welt Mysterien für uns sind, um so mehr, da wir schon in vielen Beispielen die Möglichkeit der Hauptwirkung, der Auferweckung vom Tode, sichtbar vor Augen haben.

Allein eben jene Voraussetzung ist unhaltbar. Man kann nicht behaupten, daß Gott notwendig die menschliche Natur in ihrer Totalität, namentlich nach ihrer niedern Seite, in Ewigkeit er-

halten, resp. wiederherstellen müsse. Gerade deshalb, weil das leibliche Leben seiner Natur nach der Auflösung unterworfen ist und faktisch derselben verfällt, weil es nur durch ein Wunder ewig erhalten, resp. wiederhergestellt werden kann, läßt sich schon präsumieren, daß es auf Unsterblichkeit und Wiederherstellung keinen Anspruch hat. Auch zur Vollendung und Seligkeit der Seele ist die ewige Fortdauer ihrer Verbindung mit dem Leibe nicht wesentlich notwendig; die Seele kann ohne den Leib durch den Genuß geistiger Güter selig sein, wie es faktisch die Seelen der Abgeschiedenen auch während der Trennung von ihren Leibern sind; ja, eine Verbindung der Seele mit dem Körper ohne eine übernatürliche Verklärung desselben würde der Seele in dem Vollgenusse ihrer höhern Seligkeit, in der vollen Entfaltung ihres geistigen Lebens eher hinderlich, als förderlich sein. Man sagt zwar mit Recht, der Tod sei durch die Sünde in die Welt gekommen; er sei eine Abnormität, die nach Hebung der Schuld, worauf sie beruht, mit verschwinden müsse. Allein wir wissen auch, daß nach katholischer Lehre die Unsterblichkeit des ersten Menschen eine übernatürliche, freie Gnade Gottes war, auf welche die Natur keinen Anspruch hatte. Fehlte der Natur nach katholischer Lehre der Anspruch auf die Freiheit vom Tode, so fehlte ihr noch mehr der Anspruch auf eine wunderbare Wiederherstellung nach dem Tode.

Alle Vernunftgründe, womit man uns von der bevorstehenden Auferstehung der Toten zu überzeugen sucht, sind weiter nichts, als Gründe für die Konvenienz, die Ziemlichkeit, nicht für die Notwendigkeit derselben, Gründe folglich, womit man die Wirklichkeit derselben glaubhaft, auch allenfalls wahrscheinlich machen, aber keine sichere Ueberzeugung von derselben beibringen kann. Es ist angemessen, daß Gott der menschlichen Natur, dem Mikrokosmos, dem Knotenpunkt der ganzen Schöpfung, zu seiner Verherrlichung ein ewiges Dasein gibt, daß er die Unsterblichkeit der Seele auch auf den Leib ausdehnt, daß er den Menschen, wie er in seinem Leibe und durch seinen Leib zur Ehre Gottes gewirkt, so auch in der Ewigkeit in seinem Leibe und an seinem Leibe belohne. Aber diese Gründe sind zu schwach, um durch sich allein hinreichend ein so großartiges Wunder, wie es hier notwendig wäre, zu beanspruchen und zu motivieren; andererseits werden sie auch durch den schon erwähnten Umstand para-

lysiert, daß der Leib, wenn er nicht in den Stand einer übernatürlichen Verklärung versetzt wird, die volle Entwicklung des geistigen Lebens beeinträchtigen, und damit sowohl der höhern Seligkeit des Menschen, als der größern Ehre Gottes in seiner Schöpfung hinderlich im Wege stehen würde. Von rein natürlichem, philosophischem Standpunkte aus müßte man demnach immer mehr gegen, als für die Auferstehung präsumieren.

Die eigentlichen, entscheidenden Gründe für die Auferstehung von den Toten und das ewige Leben des Leibes liegen auf einem höhern Gebiete, sie gehören der übernatürlichen Ordnung der Dinge an, und weil sie als solche geheimnisvoller Natur sind, drücken sie auch dem auf ihnen ruhenden Baue einen geheimnisvollen Charakter auf.

Man sehe nur zu, wie die Hl. Schrift die Auferstehung der Toten begründet. Man wird nicht finden, daß sie dieselbe auf das natürliche Recht unserer Natur stützt; man müßte denn darauf rekurrieren, daß sie dieselbe an mehreren Stellen auf das die Sünde tilgende Verdienst Christi gründet. Allein dieser Rekurs wäre nur dann gültig, wenn Christus die Sünde nur als eine Störung der natürlichen Ordnung, nicht auch zugleich, oder vielmehr recht eigentlich, als den Sturz der übernatürlichen Ordnung vernichtete. Nur deshalb, weil der Tod des Gottmenschen mächtig genug war, die Sünde als die Räuberin der übernatürlichen Lebensgüter vollständig zu besiegen, hat er uns auch das ursprünglich verliehene Recht auf die Unsterblichkeit des Leibes zurückerobert.

An mehreren klassischen Stellen wird dagegen ausdrücklich die Unsterblichkeit unseres Leibes und seine Wiederauferstehung durch unsere übernatürliche Verbindung mit dem Gottmenschen, als dem Kanale einer höhern, aus dem Schoße der Gottheit in uns fließenden Lebenskraft motiviert.

Bei Johannes VI. leitet der Heiland unseren Anspruch und unsere Hoffnung auf die Unsterblichkeit des Leibes daraus her, daß wir durch den Glauben an seine Gottheit und durch den Genuß seines lebendigmachenden Leibes mit ihm selbst auf übernatürliche Weise so innig verbunden werden, daß wir in ihm sind, wie er im Vater, und daher auch durch ihn und aus ihm leben sollen, wie er durch den Vater und aus dem Vater lebt. Er stellt die Auferstehung von den Toten dar als ein übermenschliches,

kaum geahntes Wunder, das nur da erwartet werden könne, wo dem irdischen, verweslichen Menschen ein vom Himmel herabsteigendes, mit göttlicher Kraft erfülltes Brot gegeben werde. So gilt auch dem Apostel dieses als das stärkste Argument für unsere Auferstehung, daß Christus, unser gottmenschliches Haupt, durch die Kraft seiner Gottheit von den Toten auferstanden ist.[389] Der Auferstehung Christi werden wir aber nach dem Apostel hauptsächlich deshalb teilhaft, weil in uns, als den lebendigen Gliedern Christi, der lebendigmachende, göttliche Geist Christi und seines ewigen Vaters wohnt: „Wenn der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, dann wird der, welcher Jesus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber beleben wegen seines in euch wohnenden Geistes."[390]

Die Väter, wie schon in den ersten Zeiten Irenäus,[391] begründen ebenfalls unsere Auferstehung durch unsere übernatürliche Verbindung mit dem Gottmenschen, und da diese Verbindung in der realsten und vollkommensten Weise im Genusse seines lebendigmachenden Fleisches hergestellt wird, so führen sie, dem Beispiele des Heilandes folgend, die Eucharistie als die Hauptquelle und den Haupttitel unserer Unsterblichkeit und der Auferstehung unseres Leibes an. Besonders bezeichnend drückt sich der heilige Cyrill von Alexandrien aus, wenn er sagt: „Nicht anders kann das, was *seiner Natur nach* (also nicht erst durch die Sünde) verweslich ist, lebendig gemacht (d. h. zu unverweslichem Leben erhoben und darin erhalten) werden, als wenn es leiblich dem Leibe desjenigen verbunden wird, der seiner Natur nach das Leben selbst (und darum das ewige Leben) ist, d. h. mit dem Leibe des Eingeborenen."[392] Damit will jedoch der Heilige ebensowenig, wie der Heiland selbst, behaupten, daß unsere Verbindung mit Christus unbedingt die sakramentale sein müsse; er will offenbar nur andeuten, daß wir entweder durch die Eucharistie vollkommen, oder durch Glauben und Taufe unvollkommen in übernatürlicher Weise mit dem Gottmenschen als Glieder seines mystischen Leibes verbunden sein müssen, um die Unsterblichkeit des Leibes beanspruchen und erlangen zu können.

Solche erhabene, übernatürliche Gründe sind es, worauf die Hl. Schrift und die Väter unsere Ansprüche und unsere Hoffnung auf die Unsterblichkeit des Leibes und auf die Auferstehung insbesondere stützen: sie sind in der Tat mächtig genug, uns ein so

großes Wunder, wie es hier notwendig ist, erwarten zu lassen, während alle natürlichen Gründe uns kaum eine leise Ahnung von seiner Verwirklichung zu geben vermögen.

Wenn man genau zusieht, so liegen die genannten Gründe, wie sie uns die Hl. Schrift und die Väter vorlegen, nicht nur schlechtweg über die Natur hinaus, sondern sie sind aus dem höchsten Gipfel der übernatürlichen Ordnung entnommen; sie gehören nicht einmal zur einfachen Ordnung der Gnade, sondern zur Ordnung des auf die hypostatische Union gegründeten Organismus; sie kommen alle darauf zurück, daß wir Glieder sind am mystischen Leibe des eingeborenen Sohnes Gottes.

Auch die Gnade allein, wodurch der Mensch zur erhabenen Würde eines Adoptivkindes Gottes erhoben wird, wäre gewiß hinreichend, wenigstens ungleich mehr, als die natürliche Würde und Bestimmung des Menschen, um ein so großes an seinem Leibe zu vollziehendes Wunder zu motivieren. Die Kindschaft Gottes ist schon selbst ein Wunder und eine Quelle von Wundern, die zum Teil, wie z. B. die unmittelbare Anschauung Gottes, noch größer sind als sie selbst; sie beruft den Menschen zu einem neuen göttlichen Leben in seiner Seele; warum sollte sie ihm nicht auch, wenngleich um den Preis eines großen Wunders, die Wiederherstellung und Fortdauer seines leiblichen Lebens verdienen?

Wenn nichtsdestoweniger in der Hl. Schrift zunächst eben unsere Beziehung zu Christus, dem gottmenschlichen Haupte, als Grund unserer Auferstehung zu unsterblichem Leben angegeben wird, so hat das seine tiefe Bedeutung. Einesteils ist ja unsere Einverleibung in Christus schon der Grund der Gnade selbst, somit also auch der aus ihm fließenden Vorzüge. Andernteils ist die Gnade für sich am Ende doch immer bloß eine Heiligung und Erhebung des Geistes, im Geiste entfaltet sie ihre eigentliche Lebenskraft; sie umspannt nicht das ganze Menschenwesen auch nach seiner niedern Seite, und es wäre an sich denkbar, daß die Seele eben zum Genusse der ihr durch die Gnade bestimmten Seligkeit vom Leibe geschieden werde und ewig geschieden bliebe, wie die Seelen der Heiligen faktisch geraume Zeit außer dem Leibe ihre Seligkeit in vollkommener Ruhe genießen. Aber durch die Inkarnation wird das ganze in die Person des Logos aufgenommene Menschenwesen von dessen göttlicher Person er-

hoben, getragen, durchdrungen, geheiligt; in der absolut ewigen Person des Sohnes Gottes empfängt auch der darin aufgenommene Leib wesentlich den Beruf und den Anspruch auf ewige Existenz; mit dem eigenen Leibe des Sohnes Gottes aber auch die mittelbar demselben einverleibten Leiber aller seiner lebendigen Glieder. Das Eingehen des ewigen Gottes in das vergängliche Fleisch, und die Aufnahme des Fleisches in den Schoß des ewigen Gottes ist der letzte und höchste Grund seiner ewigen Dauer, seines wunderbaren Sieges über den Tod, ist im Fleische der Stempel, der ihm die Signatur der Ewigkeit aufdrückt.

Schließen wir also: nicht die Natur, sondern die übernatürlichen Mysterien der Gnade und der Inkarnation, oder kurzweg das Mysterium unserer mystischen Einheit mit dem Gottmenschen ist der Grund, auf welchem unsere Hoffnung auf die Auferstehung und Unsterblichkeit unseres Leibes ruht.

Und dieser Grund entfernt zugleich auch die Schwierigkeit, wegen deren die Wiederherstellung der Verbindung mit dem Leibe für den Zustand der vollendeten Vollkommenheit und Seligkeit des Geistes nicht entsprechend erschien. Denn er fordert nicht nur, daß die Seele überhaupt wieder in Verbindung mit dem Leibe trete, sondern bewirkt zugleich, daß diese Verbindung eine verklärte werde, daß der Leib selber mit einer der Herrlichkeit und Seligkeit der Seele entsprechenden übernatürlichen Glorie bekleidet werde, wodurch er, weit entfernt, für die Seele eine niederdrückende Last zu sein, vielmehr zur vollen Offenbarung und Darstellung ihrer Herrlichkeit und Seligkeit dient.

Ohne eine solche Verklärung, sagten wir oben, sei an eine Auferweckung und ewige Erhaltung des leiblichen Lebens nicht zu denken. Daher müssen wir nun sagen, die Auferweckung lasse sich im Grunde gar nicht von der Verklärung trennen; nur der bei seiner Auferweckung zur Verklärung bestimmte Leib habe überhaupt auch die Bestimmung zur Auferstehung. Es gibt keine Auferstehung zum ewigen Leben ohne Verklärung; und obwohl auch die Auferstehung als solche schon ein übernatürliches Mysterium ist, so schmilzt sie doch in der Wirklichkeit mit der Verklärung *zu einem Mysterium zusammen*: d. h. dieselben übernatürlichen Gründe verlangen ebenso die Auferstehung des Leibes zu einem nicht mehr aufzulösenden Leben, wie die Verklärung des Leibes und seines Lebens, und zwar beides per modum

unius, d. h. das eine in Beziehung auf das andere. Diese Beziehung aber ist eine doppelte. Unsere lebendige Einheit mit dem Gottmenschen verlangt die Auferstehung unseres Leibes nur insofern, als derselbe sich auch verklären läßt und verklärt werden soll, um die Herrlichkeit der Seele nicht nur nicht zu hindern, sondern auszubreiten und zu offenbaren. Die ewige Fortdauer des neu erweckten Lebens aber wird durch die Verklärung des Leibes erst recht gesichert, begründet und bewirkt. Als Vergeistigung des Leibes unterdrückt die Verklärung in demselben eben das, wodurch er nach seiner Auferstehung von neuem dem Tode ausgesetzt werden könnte, seine natürliche Gebrechlichkeit und Verweslichkeit; sie erst bewirkt in Wahrheit, daß der Leib fortan nicht mehr sterben kann, daß er in sich selbst wahrhaft über den Tod erhaben, wahrhaft unsterblich ist, während er ohne sie in sich immer sterblich bliebe und nur durch besondern Schutz Gottes vor dem wirklichen Eintritt des Todes bewahrt würde. Ohne die Verklärung wäre die endlose Fortdauer des leiblichen Lebens immer nur eine prekäre, zufällige, nicht in seiner Beschaffenheit begründete, wäre somit auch nicht das volle Eigentum des auferstandenen Leibes, was sie doch sein muß, wenn sie als das Resultat einer fest geschlossenen Ordnung erscheinen soll.

Was folgt daraus? Es folgt, daß sich das ganze Mysterium der Vollendung des Menschen nach seiner leiblichen Natur, also auch die Auferweckung und unaufhörliche Fortexistenz des Leibes in dem Mysterium seiner Verklärung konzentriert, weshalb wir auch diese von vornherein schlechtweg als den eigentlichen Inhalt, als die Frucht der übernatürlichen Vollendung des Menschen bezeichnet haben. Eben die dem Leibe kraft seiner Eingliederung in Christus zukommende Verklärung, seine Bestimmung zur Partizipation an der Verklärung der Seele sichert ihm schlechtweg das ewige Leben, wie die Vergöttlichung der Seele ihr ein göttlich ewiges Leben gewährt: sie sichert es ihm aber auch so vollkommen, daß er durch eine übernatürliche Beschaffenheit ebenso unsterblich wird, wie der Geist seiner Natur nach unsterblich ist. Ja, man scheint sogar sagen zu müssen, dem Leibe werde durch diese übernatürliche Beschaffenheit das ewige Leben noch in höherem Sinne zuteil, als es dem geschaffenen Geiste von Natur zukommt. Der Leib partizipiert ja hier, wenngleich mittelbar durch die Seele, an der Ewigkeit Gottes; er wird mit der

Seele auch über jene Wandelbarkeit, jenen Zeitfluß erhoben, dem der geschaffene Geist trotz seines unsterblichen Wesens noch immer unterliegt; auch er wird in einen Zustand der Unbeweglichkeit und unwandelbaren Ruhe versetzt, wie nur Gott allein ihn von Natur besitzt und beanspruchen kann.

Aber um das vollkommen zu verstehen, müssen wir das Wesen und die Wirkungen der Verklärung des Leibes näher ins Auge fassen.

Diese Aufgabe hat ohne Zweifel ihre großen Schwierigkeiten, um so mehr, da die Theologen sich noch verhältnismäßig wenig an ihrer Lösung versucht haben. Die Schwierigkeiten liegen im Gegenstande selbst; weil er an sich so erhaben, so geheimnisvoll ist, muß sein Verständnis auf viele Dunkelheiten stoßen; und gerade diese Dunkelheiten sind nicht der letzte Beweis seiner übernatürlichen Erhabenheit.

Gleichwohl wollen wir versuchen, nach den schon hier vorliegenden und anderwärts gegebenen Daten, einen soviel als möglich deutlichen Begriff von dem Wesen der Verklärung des Leibes und ihren Wirkungen zu geben.

§ 95. Nähere Bestimmung des Wesens der leiblichen Verklärung

Im allgemeinen möchte wohl zu sagen sein, die Verklärung des Leibes bestehe in der Ueberwindung seiner Materialität, d. h. in der Ausschließung der durch seine Materialität bedingten Unvollkommenheiten. Die Materialität des Leibes ist gleichsam der Rost, den die verklärende Glutkraft des in ihm durch die Seele wohnenden Hl. Geistes verzehren soll, um dem Leibe eine über seine Natur hinausgehende Reinheit und Lauterkeit zu verleihen, wie sie an sich nur dem immateriellen Geiste zukommt. Zunächst erscheint also die Verklärung als eine *Läuterung* des Leibes durch die göttliche Kraft sowie als *Vergeistigung*, d. h. Verähnlichung mit dem immateriellen Geiste.[393]

Die wichtigsten aus der Materialität des Leibes entspringenden Unvollkommenheiten, wodurch er eben vom Geiste unterschieden erscheint und in der natürlichen Verbindung mit dem Geiste denselben mitbelastet und zu sich hinabzieht, sind aber seine Krassität, um mich so auszudrücken, die Korruptibilität und die Trägheit. Dementsprechend bewirkt die Verklärung des

Leibes die drei Eigenschaften der *subtilitas*, der *incorruptibilitas* oder *impassibilitas* und der *agilitas*.

Daß diese drei Eigenschaften den Leibern kraft ihrer Verklärung zukommen, ist allgemein angenommen; nicht so allgemein ist die Erklärung derselben, namentlich bei der ersten Eigenschaft, welche am tiefsten in das Wesen der körperlichen Natur eingreift.

Die *Subtilität* ist offenbar der Gegensatz zur Krassität des Leibes. Die Krassität oder die Korpulenz des Leibes ist die unmittelbarste und natürlichste Folge seiner Materialität, wie die Subtilität, die Feinheit des Geistes, die Folge seiner in der Immaterialität liegenden Einfachheit. Wird sie gehoben, dann ist der Leib in seinem innersten Grunde dem Geiste konformiert, vergeistigt. Unter der Krassität aber denken wir uns kaum etwas anderes, als die Eigenschaft, wodurch die Körper einen Raum ausfüllen, d. h. andere Körper von demselben ausschließen und selbst von andern Körpern ausgeschlossen werden. Wenn sie ganz aufgehoben würde, verlöre der verklärte Leib auch das Vermögen, einen Raum auszufüllen und andere Körper davon auszuschließen. Das ist offenbar nicht der Fall, sonst hätte der verklärte Leib Christi nicht von den Jüngern betastet werden können. Die Betastung setzt in ihrem Gegenstande die räumliche Resistenz voraus. Aber eine solche Aufhebung der Krassität ist auch weder denkbar, noch notwendig: nicht denkbar, weil dadurch der Leib ein wesentliches Vermögen verlöre und nicht mehr ein vergeistigter Körper, sondern gar kein Körper mehr wäre; nicht notwendig, weil das Vermögen der Resistenz und der Raumausfüllung eben eine dem Körper eigene Vollkommenheit ist, eine Vollkommenheit, deren Entziehung der Seele keine größere Seligkeit bringen würde, von deren Bestande es aber abhängt, ob der Körper überhaupt noch als Körper im Systeme der göttlichen Werke einen eigenen Platz einnehmen soll. Fiele sie weg, so würde überhaupt die Fortexistenz des Körpers als solchen keine Bedeutung mehr haben.

Was als eine wirkliche Unvollkommenheit wegfallen muß, was eigentlich den Körper in Beziehung auf seine Ausdehnung mangelhaft und beschränkt erscheinen läßt und das ausmacht, was wir eigentlich im verächtlichen Sinne die Krassität des Körpers nennen, ist seine *Abhängigkeit vom Raume*, ist der Um-

stand, daß er natürlicher Weise durch andere Körper von dem durch sie okkupierten Raume ausgeschlossen wird, daß er also nicht fein, subtil genug ist, um ähnlich, wie der gar nicht räumlich existierende Geist, mit ihnen an demselben Orte existieren zu können. Wenn ihm neben dem Vermögen, anderen Körpern zu resistieren, auch das gegeben wird, von der Resistenz anderer Körper nicht gehindert zu werden, sie trotz derselben zu durchdringen, dann gewinnt er zu seiner natürlichen Vollkommenheit auch noch die der Existenzweise des Geistes, er nimmt Anteil an der Feinheit des Geistes, ohne sein Wesen zu verlieren. In diesem Sinne reden die Väter von der Subtilität des verklärten Leibes Christi, kraft deren er durch die verschlossenen Türen ungehindert hindurchging, um sich doch gleich nachher betasten zu lassen; und mehrere von ihnen bezeichnen diese Eigenschaft ausdrücklich als eine Folge seines verklärten glorreichen Zustandes.[394]

Der hl. Thomas glaubt,[395] in dieser Weise lasse sich die in der Verklärung liegende Subtilität nicht auffassen, und zwar aus einem doppelten Grunde: einmal weil die Unabhängigkeit des Körpers vom Raume etwas so außerordentlich Uebernatürliches sei, daß die Kompenetration mit einem andern Körper nicht durch eine, selbst übernatürlicher Weise, in ihn gelegte Eigenschaft, sondern nur durch eine jedesmalige außerordentliche Einwirkung der göttlichen Allmacht erfolgen könne: und zweitens, weil eine solche permanente Eigenschaft auch ganz zwecklos sei, da ja der Unterschied der Körper nach ihrer räumlichen Lage mit zur mannigfaltigen Schönheit des Himmels gehöre. Der Heilige meint daher, unter der Subtilität sei nur im allgemeinen eine gewisse Vergeistigung des Leibes zu verstehen, die er als *subjectio corporis sub anima* bezeichnet.

Wenn dem so wäre, müßte man darauf verzichten, die Subtilität als eine besondere den übrigen *dotes* koordinierte *dos* festzuhalten; sie wäre vielmehr der Inbegriff, beziehungsweise der Grund und das Resultat der übrigen. Darauf werden wir zurückkommen. Es ist aber Tatsache, daß die Idee der Subtilität, wie sie unter den vier *dotes* des glorreichen Leibes aufgeführt wird, hergeleitet ist aus den oben erwähnten Erscheinungen am verklärten Leibe Christi, und somit scheint sie auch in dem von uns erklärten Sinne festgehalten werden zu müssen. Die Argumente des hl. Thomas sind ohne Zweifel tief gedacht, aber vielleicht

doch nicht ganz konkludent. Wenn nämlich durch die göttliche Allmacht bewirkt werden kann, daß ein Körper den andern penetriert, daß er also zeitweilig über die Resistenz anderer Körper erhaben ist, sollte man doch glauben, Gott könne, natürlich durch ein fortdauerndes Wunder seiner Allmacht, diese Erhabenheit dem Körper auch als permanente Eigenschaft zum beliebigen Gebrauche mitteilen. Und *zwecklos* würde das nicht sein; denn wenn auch eine permanente Penetration der Körper die sichtbare Ordnung des Himmels aufheben würde, so gehört es doch auch zur Vollkommenheit des Körpers, daß die Seele ihn jeden Augenblick an jeden beliebigen Ort hinversetzen kann, ein Privilegium, zu dessen freiem Gebrauche das Vermögen, jeden auf dem Wege liegenden Körper zu penetrieren, durch ihn hindurch zu gehen, wenn nicht notwendig, so doch sehr zweckmäßig erscheinen dürfte.

Die beiden anderen Eigenschaften, wodurch vorzüglich der Leib kraft seiner Materialität zu seinem Nachteile sich vom Geiste unterscheidet, sind die Korruptibilität und die Trägheit.

Unter Korruptibilität versteht man die dem Körper als solchem eigentümliche Leidensfähigkeit, durch die er alteriert, zerrüttet, aufgelöst werden kann; unter der Trägheit die Unbeholfenheit, Schwerfälligkeit, durch die er gehindert wird, jede beliebige Bewegung von seiten der Seele anzunehmen und derselben als Werkzeug zu jeder beliebigen Tätigkeit zu dienen. Daß diese beiden Unvollkommenheiten durch die Verklärung des Leibes absorbiert werden, ist keine Frage, denn die incorruptibilitas oder impassibilitas und die agilitas werden gerade in diesem Sinne unter den dotes des verklärten Leibes aufgeführt. Der Leib wird durch die Verklärung auf übernatürliche Weise unverweslich und unleidensfähig, wie es der Geist als solcher der Natur nach ist, und zugleich erhält er eine solche Beweglichkeit, daß er ohne Beschwerde dem Geiste überallhin so folgen kann, als wenn er selbst Geist wäre.

Nun verstehen wir so ziemlich, was die Verklärung als Läuterung und Vergeistigung im Leibe wirkt, und wie sie ihn durch Ueberwindung seiner Materialität dem Geiste gleichförmig macht.

Aber wir haben noch tiefer auf den Grund und die Bedeutung dieser Vergeistigung einzugehen. Der Leib des Menschen wird nicht verklärt und vergeistigt als ein selbständiges Ganzes, son-

dern als der von der geistigen Seele informierte und belebte Leib. Durch die Vergeistigung wird er nicht einem außer ihm stehenden, sondern dem in ihm wohnenden Geiste gleichförmig gemacht; und weil er als menschlicher Leib nur durch den ihn beseelenden Geist und für ihn existiert, so muß auch seine Gleichförmigkeit mit demselben in diesem Geiste ihren eigentlichen Grund und ihre volle Bedeutung haben. Sie muß eintreten auf Grund und zum Zwecke seiner Unterwürfigkeit unter die geistige Seele.

Der hl. Thomas hat ein überaus tiefes Wort gesprochen, als er sagte,[396] die Verklärung des Leibes (in den drei bis jetzt besprochenen dotes) sei im Grunde nur eine *plena subjectio corporis ad animam.* Denn im Menschen wird die Materialität des Leibes gerade dadurch überwunden, daß *der in ihm wohnende Geist mit übernatürlicher Kraft ihn vollkommen durchdringt und durchherrscht.*

Auch natürlicher Weise beherrscht der Geist als Lebensprinzip den Körper in den Funktionen des Naturlebens und der Bewegung; aber diese Herrschaft ist keine unumschränkte; gerade an der Materialität des Leibes hat sie ihre Schranken, und solche Schranken, daß dadurch nicht nur der unumschränkte Einfluß des Geistes auf den Leib gehemmt, sondern auch der Geist selbst in seiner eigenen Freiheit beschränkt wird. Nicht nur kann er den Leib nicht vom Raume unabhängig machen, die Leidensfähigkeit in ihm unterdrücken, ihn zu jeder beliebigen Bewegung als Werkzeug gebrauchen; nein, auch der Geist selbst ist seinerseits teilweise unter die Herrschaft der Materialität des mit ihm verbundenen Leibes gebannt; auch er kann mit seiner Substanz dort nicht existieren, wo sein Körper nicht existieren kann; auch er wird in seiner Verbindung mit dem Körper in dessen Leidensfähigkeit hineingezogen, und endlich ist er selbst in seiner innern Tätigkeit vielfach durch das gravamen des Körpers gehindert. *Corpus quod corrumpitur aggravat animam.*

Durch die Kraft des Geistes Gottes erst kann die Herrschaft der Seele über den Körper vollkommen werden. In sich selbst auf eine höhere Stufe der Geistigkeit erhoben, gleichsam in göttliche Glut eingetaucht, kann die Seele nun auf ungleich mächtigere Weise den Körper in Besitz nehmen, ihn durchdringen, durchherrschen, als sie es durch ihre Natur vermochte, und eben darum

auch alles, was im Leibe ihr difform, widerstrebend, hinderlich sein konnte, absorbieren. *Dieses gänzliche Durchdrungensein des Leibes von der geistigen Seele ist in concreto beim Menschen die Ursache der Vergeistigung des Leibes,* welche sich darum auch jetzt erst vollständig erklären läßt.

Wenn nämlich der Leib auf eine so mächtige Weise von der Seele durchherrscht wird, daß die Schranken seiner Materialität durchbrochen werden, dann ist die *erste Folge davon die Subtilität,* die Feinheit des Leibes, und zwar, wenn unsere obige Erklärung derselben bestehen bleiben soll, in der Art, daß der Leib überall existieren kann, wo die Seele selbst zu existieren vermag. Der hl. Thomas, welcher diese Erklärung nicht zugibt, liefert[397] dafür eine andere, die wir neben der unsrigen zu ihrer Ergänzung und Vertiefung adoptieren können. *Eben das Durchherrschtsein von der Seele als solcher involviert eine gewisse Verfeinerung des Körpers,* eine Aufhebung des krassen, stumpfen Wesens, wodurch seine Materialität ihn gegen eine gänzliche Durchdringung von seiten des Geistes absperrt. Die Krassität ist zugleich ein Hindernis des Durchdringens und des Durchdrungenwerdens, wie die Feinheit z. B. der Luft die Fähigkeit gibt zu durchdringen und durchdrungen zu werden. Die Wegräumung des Hindernisses und die Kollation der Fähigkeit, sich durchdringen zu lassen, ist in unserem Falle die Wirkung der in göttlicher Kraft den Körper durchdringenden Seele selbst. Die unmittelbarste Folge dieser Wirkung ist natürlich diejenige Subtilität des Körpers, die ihn von der Seele durchdrungen sein läßt, und erst an zweiter Stelle folgt dann die andere Subtilität in bezug auf den Raum, kraft deren der Körper mit der ihn durchherrschenden Seele überall da existieren kann, wo die Seele selbst zu existieren vermag.

Man sieht daraus, daß der hl. Thomas, wenn er die Subtilität des verklärten Leibes im letztern Sinne leugnet, nur ein sekundäres Moment derselben beiseite legen will, dagegen desto tiefer das eigentliche Wesen der Subtilität sowohl, wie überhaupt der Vergeistigung des Leibes, aus seiner Wurzel heraus, auffaßt.

Um so leichter und sicherer leiten wir aus dem absoluten Durchherrschtsein des Leibes von seiten der Seele die beiden andern dotes des verklärten Leibes ab: die *Inkorruptibilität* und die *Agilität.* Wo der Leib so vollkommen vom Geiste beherrscht ist, daß seine Materialität gänzlich zurückgedrängt und paralysiert wird,

daß er gleichsam im Geiste aufgeht, da kann er durch keine von den Ursachen, die wegen seiner Materialität über ihn Gewalt hatten, weiterhin angegriffen, verletzt, zerstört und namentlich in einer Weise affiziert werden, daß dadurch die Seele selbst schmerzlich berührt würde; da muß er vielmehr in der vollsten Abhängigkeit von der Seele stehen, und weit entfernt, ihren Bewegungen ein Hindernis in den Weg zu legen, vielmehr in jeder Beziehung nach ihrem Belieben sich bewegen und regieren lassen.

So stehen die genannten drei Momente der Verklärung des menschlichen Leibes in wesentlicher Beziehung zu der übernatürlichen, vollkommenen Herrschaft der Seele über den Leib, als Wirkungen der übernatürlichen Kraft, womit die Seele von dem Geiste Gottes ausgerüstet ist. Wie aber einerseits Wirkungen der Herrschaft der Seele über den Leib, so sind sie doch auch zugleich die Bedingungen, unter welchen allein diese Herrschaft in ihrer Vollkommenheit bestehen und erhalten werden kann; oder mit andern Worten: *der Vollgenuß der Herrschaft der Seele über den Leib ist das Resultat und darum auch das Ziel der durch ihre Obmacht über denselben ihm mitgeteilten Eigenschaften.* Denn nicht um des Leibes als solchen willen wirkt die Seele in Kraft des Hl. Geistes seine Vergeistigung, sondern um dadurch in sich selbst von allen Schranken und Banden der Materialität befreit zu werden, und den Leib ungehindert als ihr gefügiges Werkzeug gebrauchen zu können.

Deshalb haben wir oben gesagt, die Unterwerfung des Leibes unter die Seele sei zugleich der innere Grund und das Ziel seiner Vergeistigung. Das scheint ein Widerspruch zu sein, ist es aber in der Tat nicht. Jene Unterwerfung ist die Ursache der Vergeistigung des Leibes, insofern der Leib von der Seele durchdrungen, durchherrscht wird, sie ist das Ziel derselben, insofern eben durch die Vergeistigung die vollkommene Beherrschung möglich wird.

Es liegt am Tage und bedarf keiner nähern Ausführung, daß eine so vollkommene Unterwerfung des Leibes unter die Seele, welche eine wunderbare Konformierung des erstern mit der letztern teils bewirkt, teils voraussetzt, nicht nur sehr wunderbar ist, sondern auch über alle Ansprüche der menschlichen Natur hinausgeht und deshalb ebenso, oder noch mehr, ein Mysterium ist, als die Gaben der Integrität beim ersten Menschen, welche nur das Vorspiel dieser die Natur durch und durch umwandelnden Ver-

klärung waren. In gewisser Weise leistete schon die Integrität das, was hier die Verklärung leistet, aber nur deshalb, weil auch sie auf einer Art von Verklärung durch den Hl. Geist beruhte. Gleichwohl war es noch keine solche Verklärung, welche den Leib und das leibliche Leben radikal geläutert und das Aufleben seiner natürlichen Unvollkommenheiten, somit auch die gänzliche Auflösung desselben unmöglich gemacht hätte; die natürlichen Unvollkommenheiten waren hier nur maskiert und suspendiert, nicht durch eine innere Umwandlung aufgehoben. Letzteres geschieht nur in der himmlischen Verklärung; und darum war die Unsterblichkeit Adams nur ein *posse non mori*, kein *non posse mori*. So sehr nun das *non posse mori* erhaben ist über das *posse non mori*, so hoch ist auch das Mysterium der Verklärung erhaben über das Mysterium der Integrität.

Die Integrität, sagten wir früher, sollte die Natur läutern und reinigen, damit sie als ein reiner und lauterer Spiegel das Gnadenlicht Gottes in sich aufnehmen könnte; so muß die Läuterung und Reinigung der Natur durch die Verklärung sie befähigen, ein reiner Spiegel zu werden für das Licht der Herrlichkeit, in dem sich Gott von Angesicht zu Angesicht zu erkennen gibt. Und wie die Integrität die zur erhabenen Freiheit der Kinder Gottes berufene Seele aus den Banden des Fleisches befreien und zur Herrin desselben machen sollte, so muß bei dem wirklichen Eintritt in den Vollbesitz der Freiheit der Kinder Gottes die Seele in der vollkommensten Weise frei werden von den Banden des Fleisches und die absoluteste Herrschaft über dasselbe erlangen.

Wie bei der Integrität die Beziehung auf die Gnade der Kindschaft, so vollendet bei der Verklärung des Leibes die Beziehung auf die Verklärung der Seele ihren geheimnisvollen Charakter und weist derselben ihre volle Bedeutung an.

Wenn aber die Verklärung des Leibes eben um der Verklärung der Seele willen da ist, so müssen wir in derselben noch etwas mehr finden, als wir bisher vorgelegt haben. Diejenigen Wirkungen derselben, welche wir bereits angegeben, sind im Grunde nur eine Läuterung und Reinigung des Leibes und seines Lebens, keine positive Glorifikation desselben. Sie konformieren den Leib mit dem Geiste, aber noch nicht mit dem verklärten, vergöttlichten Geiste als solchem; sie machen ihn seiner natürlichen Geistigkeit, aber noch nicht seiner übernatürlichen Verklärung teilhaft.

Für die Teilnahme an der göttlichen Glorifikation der Seele sind sie nur eine Vorbedingung, aber als solche sind sie auch darauf gerichtet; denn eben dadurch, daß der Leib ganz dem Geiste konformiert, von ihm vollständig durchdrungen und durchherrscht, mit ihm gleichsam verschmolzen ist, kann und soll er auch mit dem Geiste von dem verherrlichenden Feuer der Gottheit ergriffen werden und die göttliche Herrlichkeit der Seele in sich reflektieren. Wie das irdische Feuer sich eben dadurch dem Golde vollständig mitteilt und es glühend macht, daß es dasselbe von seinen Schlacken befreit, so muß auch der Geist Gottes mit seiner himmlischen Glut durch die Läuterung des Leibes sich den Weg bahnen zu einer Durchglühung desselben, durch die er ihm eine neue übernatürliche Kraft und Herrlichkeit verleiht, damit das Wort des Apostels sich erfülle: „Es wird gesät in Unscheinbarkeit, steht auf in Herrlichkeit, es wird gesät in Schwäche, steht auf in Kraft.“[398]

Schon die Reinheit und Lauterkeit, welche der Leib durch seine Vergeistigung empfängt, gibt ihm zugleich eine große Schönheit und Herrlichkeit, und seine vollständige Unterwerfung unter die Seele gewährt seinem Leben eine ungleich größere Kraft und Energie, als er von Natur hatte. Aber es ist hier doch immer nur erst die natürliche Schönheit der Seele, welche den Leib, wenngleich auf übernatürliche Weise, durchstrahlt, die natürliche Lebenskraft der Seele, die triumphierend ihn durchwaltet. Andererseits folgt auch aus dem Lichte der Herrlichkeit in der Seele, worin dieselbe das Antlitz Gottes schaut, ganz von selbst eine höhere Schönheit, ein gesteigertes Leben im Leibe. Oder sollte der hohe Aufschwung, die Entzückung der Seele in der Anschauung Gottes nicht noch weit mehr das leibliche Antlitz verklären und das ganze Leben der Natur mit wunderbarer Süßigkeit durchdringen, als dies bei natürlichen Entzückungen der Fall ist? Allein diese unmittelbare Redundanz der Wirkungen des Lichtes der Herrlichkeit ist kein Ueberströmen dieses Lichtes selbst; weil rein geistig, kann es nicht ein Licht sein, welches durch sich selbst dem Körper einen höhern Glanz verliehe und ihn im eigentlichen Sinne strahlend machte. Ja, wenn die Seele nicht auch in bezug auf den Leib mit übernatürlicher Lebenskraft ausgestattet würde, möchte die unermeßliche Energie jenes Lichtes die niedere Tätigkeit der Seele, anstatt sie zu heben, am Ende gar paralysieren.

Beiderseits folgt noch nicht, wie man sich doch, und nicht mit Unrecht, gewöhnlich die Verklärung des Körpers denkt, daß er wirklich mit einem ihm eigenen übernatürlichen Lichte, welches ihm zugleich höhern Glanz und höhere Kraft verleiht, umgeben und durchdrungen werde. Wenn wir uns auch darüber nicht ganz klar werden können, so scheint doch die Idee ganz und gar gerechtfertigt zu sein, welche wir schon früher, als von der Verklärung im allgemeinen die Rede war, angedeutet haben.

Soll die Verklärung des Leibes im Verhältnis stehen zur Verklärung der Seele, dann muß dem Leibe durch die Kraft Gottes ein seiner Natur angemessenes, körperliches Licht verliehen werden, wie der Seele das geistige Licht; aber jenes körperliche Licht muß auch wieder ebenso über die Natur des Körpers und alles natürliche Licht erhaben sein, wie das Licht der Herrlichkeit in der Seele über ihre Natur und alles natürlich-geistige Licht erhaben ist. Wie dieses, muß es ferner zugleich die Substanz und das Leben des Leibes verklären, jener einen höhern Glanz, diesem eine höhere Kraft verleihen, und zwar in so erhabener Weise, daß jener Glanz, obgleich am Körper haftend, doch an sich keinem natürlichen Auge sichtbar ist, und daß diese Kraft den Leib befähigt, zu Lebensakten zu konkurrieren, zu welchen er natürlicher Weise nicht konkurrieren konnte.[399]

Trotz der innern Verschiedenheit beider Lichter stehen sie doch in einer so innigen Beziehung zueinander, daß man das eine als eine Folge des andern und sogar als eins mit demselben betrachten kann. Das lumen corporis steht, wenn auch nicht aus dem lumen animae erzeugt, oder gar damit identisch, nichtsdestoweniger wegen der Verbindung des Leibes mit der Seele in natürlichem Zusammenhange mit demselben; es soll ja eben den Körper, soviel seine Natur verträgt, der verklärten Seele gleichförmig machen und ihre Herrlichkeit in ihm widerstrahlen lassen. Ueberdies sind beide zugleich Wirkungen derselben göttlichen Glut des Hl. Geistes, der seinen Einfluß auf die Seele von ihr auf den Leib ausdehnt, und den Leib nur in Beziehung auf die Seele verherrlicht. In diesem Sinne kann man die Glorie des Leibes als eine Redundanz der Glorie der Seele und beide zugleich als einen den ganzen Menschen ergreifenden Ausfluß göttlicher Kraft und Herrlichkeit auffassen.

§ 96. Die Verklärung der materiellen Kreatur

Nicht bloß der menschliche Leib, nein, auch die ganze materielle Natur geht einem Zustande der Verklärung entgegen, in dem sie ihr letztes Ziel, ihre ewige Ruhe, erreichen soll.

Diese Verklärung haben wir zu betrachten nach Analogie der Verklärung des menschlichen Leibes, mit der sie im innigsten Zusammenhange steht. Denn wie der Leib die Wohnstätte der Seele, so ist die materielle Natur die Wohnstätte des ganzen Menschen; ja, der menschliche Leib ist aus ihr genommen und tritt auch in seiner Vereinigung mit dem Geiste aus seinem organischen Zusammenhange mit ihr nicht heraus. Daher muß sich naturgemäß die Verklärung des menschlichen Leibes auch der ihn umgebenden, mit ihm verbundenen Natur mitteilen, damit dieselbe eine würdige Wohnstätte des verklärten Menschen werde und in ihrer Totalität an der Herrlichkeit teilhabe, die über ihre höchste Spitze ausgegossen ist.

Wenn wir aber die Verklärung der materiellen Natur im allgemeinen uns nach Analogie der Verklärung des menschlichen Leibes denken müssen, dann ist auch sie offenbar ein absolut übernatürliches Mysterium; denn sie wird dann eine Herrlichkeit bewirken, welche alle Kräfte und Ansprüche der Natur unendlich weit übersteigt, und daher auch von der natürlichen Vernunft weder erkannt noch begriffen werden kann.

Zwar sagt der Apostel,[400] die der Eitelkeit wider Willen unterworfene Kreatur seufze nach der Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes, um von der Knechtschaft der Verweslichkeit befreit zu werden. Aber daraus läßt sich nicht schließen, daß diese Verklärung das natürliche Ziel der Kreatur sei. Denn die Herrlichkeit, auf deren Offenbarung die Kreatur wartet, ist eben die übernatürliche Herrlichkeit der Kinder Gottes, eine Herrlichkeit, zu welcher der Mensch selbst erst infolge einer gnadenreichen, wunderbaren Adoption Gottes berufen wird. Nur kraft ihres Zusammenhanges mit den Kindern Gottes kann also die Natur die Herrlichkeit erwarten, welche ihr als Reflex und Ausfluß, als Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes zuteil wird. Wenn sie also nach dieser Verherrlichung seufzt und ringt, wenn ihre gegenwärtigen Leiden nach dem Apostel gleichsam die Geburtsnöten der kommenden Herrlichkeit sind, so seufzt

und ringt sie nicht aus sich selbst, sondern durch denselben Geist Gottes, der, wie der Apostel gleich nachher so schön sagt, in den Herzen der Menschen mit unaussprechlichen Seufzern bittet und in ihnen der Same und das Pfand ihrer zukünftigen Herrlichkeit ist. Die Verklärung ist für die materielle Natur ebensosehr eine vollständige Umwandlung, eine wunderbare Wiedergeburt zu höherem Sein und Leben, eine neue himmlische Schöpfung, wie die Heiligung und Verklärung der Seele durch die Gnade.

Wie für die Verklärung des menschlichen Leibes der tiefste und stärkste Grund erst in der Inkarnation des Sohnes Gottes gefunden wurde, so auch hier. Deshalb hat die materielle Kreatur den stärksten Anspruch auf eine wunderbare Verklärung, weil sie in organischer Verbindung steht mit dem von dem Gottmenschen angenommenen Leibe, weil sie der durch die hypostatische Union geweihte Tempel des Sohnes Gottes geworden, und als solcher von seiner eigenen göttlichen Herrlichkeit widerstrahlen muß. Indem der Sohn Gottes in sie hinabstieg, hat er sie unendlich hoch über ihre Natur erhoben, und dieser Höhe entsprechend muß er auch durch seinen Geist sie erneuern und verklären. Sie ist im Sohne Gottes mit hineingezogen in den höchsten Himmel, in den Schoß der Gottheit, und darum muß auch sie ihre irdische Natur ablegen und eine himmlische Natur annehmen, himmlisch werden im höchsten und edelsten Sinne des Wortes.

Dieser neue himmlische Zustand, der nicht durch Entwicklung, sondern durch wunderbare Umwandlung entsteht, ist so geheimnisvoll, daß wir uns kaum auch nur einen annähernden Begriff, geschweige denn eine deutliche Vorstellung davon machen können. Nach Analogie der Verklärung des menschlichen Leibes können wir nur im allgemeinen sagen, daß er einerseits in einer Unterdrückung, Zurückdrängung der Materialität, besonders der aus ihr entspringenden Korruptibilität, Wandelbarkeit und Verweslichkeit, andererseits in der Mitteilung übernatürlichen Glanzes und übernatürlicher Kraft besteht.

Nur das scheint, wenn nicht zu einer deutlichern Vorstellung, so doch zum tiefern Verständnisse des Mysteriums noch gesagt werden zu müssen. In der irdischen Welt hängt die natürliche Herrlichkeit derselben hauptsächlich von der in ihrem Mittelpunkte stehenden Sonne ab; von der Sonne strömt Kraft und

Licht hinüber auf die von ihr abhängigen Weltkörper. Ebenso gibt es in der verklärten Welt eine Sonne, von der die übernatürliche Herrlichkeit derselben ausgeht. Diese Sonne ist für die geistigen Wesen der Lichtschoß Gottes, der alle seligen Geister in sich und um sich versammelt, um in unwandelbarer Ruhe sie mit göttlichem Lichte zu durchdringen, sie zu verherrlichen, zu beleben und zu sättigen. Für die materielle Welt aber ist die Sonne der zu ihr gehörige Leib des Sohnes Gottes, von dem allein die übernatürliche, vergeistigende und vergöttlichende Herrlichkeit derselben ausgehen kann und wirklich ausgeht. Um ihn, als um ihren Mittelpunkt, muß sich also auch die verklärte Welt sammeln; er muß für sie dasselbe sein, was die natürliche Sonne für die irdische Welt, was Gott für die verklärte Geisterwelt. So wird bei der Verklärung die ganze natürliche Welt aus ihren Angeln gehoben und auf einer neuen Grundlage mit einem neuen, seiner Natur nach unbeweglichen Organismus aufgebaut. So wird sie der neue Himmel und die neue Erde, die herrliche Gottesstadt, die keiner irdischen Sonne, keines Mondes bedarf: „denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie und ihre Leuchte ist das Lamm" — in die sich die Wasser des Lebens nicht mehr aus irdischen Quellen, sondern vom Throne Gottes und des Lammes ergießen.

§ 97. Die negative Verklärung oder das Mysterium des höllischen Feuers

Wie dem Mysterium der Gerechtigkeit und Gnade gegenüber das Mysterium der Sünde sich uns darstellte: so muß sich uns hier gegenüber dem lichten Mysterium der himmlischen Verklärung, womit Gott das Werk seiner Gnade krönt und die Gerechtigkeit des Menschen belohnt, ein Abgrund der Finsternis und der Vernichtung öffnen, in welchen die Gerechtigkeit Gottes diejenigen hinabstürzt, welche die ihnen dargebotene Gnade mißbraucht und deren Segen in Fluch verwandelt haben.

Daß Gott ein gerechter Richter und Vergelter, ein Belohner des Guten und Bestrafer des Bösen sein werde, das sagt uns unsere Vernunft; und sie lehrt es uns nicht erst durch schwierige und verwickelte Schlüsse, sondern durch die laute, entschiedene Stimme des Gewissens. Auch daß diese Vergeltung beiderseits

eine ewige, unaufhörliche sein werde, läßt sich, wenngleich nicht mit derselben Evidenz, leicht durch die natürliche Vernunft erkennen. Ist einmal die Unsterblichkeit der Seele angenommen, dann versteht es sich von selbst, daß Gott nicht aufhören wird, die Guten zu belohnen, aber auch ebensowenig aufhören wird, die Bösen zu bestrafen; man müßte denn keinen definitiven Abschluß der Prüfungszeit annehmen und eine zeitweilige Wiederkehr derselben statuieren. Ohne die absolute Möglichkeit dieser Unterstellung zu leugnen, so hat doch ihre Wirklichkeit wenig Wahrscheinlichkeit für sich; wenigstens kann die Vernunft ebensogut das Gegenteil annehmen, ohne darin auf größere Schwierigkeiten zu stoßen. Kurz, die Ewigkeit der Vergeltung *kann wenigstens* mit zum Abschlusse der natürlichen Ordnung der Dinge gehören, und fällt daher nicht in eine der Vernunft gänzlich verborgene Ordnung hinein.

Im einzelnen können wir zwar mit der bloßen Vernunft nicht viel über den Modus der ewigen Vergeltung des Guten sowohl als des Bösen bestimmen; aber solange es sich bloß um die Vergeltung für die Erfüllung oder Nichterfüllung des Naturgesetzes handelt, werden wir annehmen müssen, daß auch die Vergeltung sich innerhalb der Grenzen der Natur halte, daß also die Belohnung der Guten in der mehr oder minder vollkommenen Erreichung ihres natürlichen Zieles, die Bestrafung der Bösen in dem Verluste desselben, sowie in einer der Größe ihrer Schuld entsprechenden innern Zerrüttung und Zerrissenheit ihrer Seele bestehen werde. Ein wahrhaft wunderbares, übernatürliches Eingreifen Gottes, um die Guten hoch über ihre Natur zu erheben, die Bösen tief unter dieselbe zu erniedrigen, erscheint hier unzulässig, fällt ganz außer der Berechnung der natürlichen Vernunft, weil außer dem Bereich der natürlichen Ordnung.

Betrachten wir aber die Gerechtigkeit und Sünde der Menschen in der übernatürlichen Ordnung, dann muß ihnen auch ein ebenso übernatürlicher, geheimnisvoller Modus der Vergeltung entsprechen. Bei der Belohnung ist das klar; sie besteht eben in der wunderbaren Verklärung des Menschen an Leib und Seele durch die göttliche Glut des Heiligen Geistes. Weil nun aber der übernatürlichen Gnade und Gerechtigkeit gegenüber die Sünde als ein übernatürliches Uebel auftritt, wodurch das Geschöpf eben gegen die unendlich zärtliche Herablassung des Hl. Geistes sich

empört: so muß die Reaktion Gottes gegen dieselbe einen ganz andern Charakter annehmen, als in der natürlichen Ordnung. Die unendlich mächtige Kraft der Gottheit muß mit derselben übernatürlichen Gewalt, womit sie die Gerechten in sich hineinzieht, um sie zu verherrlichen und zu beseligen, den Sünder von sich abstoßen, um ihn ebensosehr unter seine Natur hinabzudrücken, zu vernichten, zu verzehren, wie sie ihn über seine Natur erheben und mit der Fülle göttlichen Seins und Lebens hatte überschütten und erfüllen wollen.

Es wäre weit gefehlt, wollte man die der Sünde, insofern dieselbe in die übernatürliche Ordnung eingreift, entsprechende Strafe bloß in die *poena damni* setzen. Denn als Eingriff in die übernatürliche Ordnung hebt die Sünde nicht bloß die *caritas* und *gratia*, durch die wir zur Anschauung Gottes berufen sind, auf, sondern sie enthält überdies eine positive Beleidigung und Verunehrung Gottes in seinen väterlichen Rechten, die ungleich schwerer ist, als die Beleidigung Gottes als des höchsten Herrn, und dafür verdient der Sünder auch positive Züchtigung. Zugunsten der entgegenstehenden Ansicht ließe sich etwa anführen, daß die alten Theologen zu sagen pflegten, der *aversio a Deo* entspreche die *poena damni*, die *poena sensus* oder *afflictiva* der *conversio ad creaturam*,[401] und die Sünde in der übernatürlichen Ordnung unterscheide sich von der in der natürlichen Ordnung begangenen eben nur in der *aversio a Deo*. Allein unter der *aversio a Deo* verstanden die alten Theologen wohl zunächst nur das Aufgeben, die Versagung der schuldigen Liebe, und dieser Versagung entspricht in der Tat die *poena damni*, wie der Liebe der Besitz des geliebten Gutes. In der unordentlichen *conversio ad creaturam* hingegen sahen sie eben die positive Verachtung des höchsten Gutes, das man einem endlichen nachsetzt, also auch eigentlich die Verunehrung Gottes. Dieser Verunehrung entspricht die *Rache* von seiten der verletzten Ehre Gottes, die *poena afflictiva*, welche den Stolz niederbeugt. Aber wegen dieser Einheit mit der in ihr hervortretenden Verunehrung Gottes hat die *inordinata conversio ad creaturam* in der übernatürlichen Ordnung eine wesentlich andere Bedeutung, als in der natürlichen, und zieht damit nicht nur eine Verstoßung aus dem Schoße Gottes, sondern auch eine ganz eigentümliche *poena afflictiva* nach sich.

Der Strafzustand des Sünders ist demnach hier nicht bloß die Negation, sondern *geradezu das umgekehrte Bild der göttlichen Verklärung, und ist daher in seiner Art ebenso übernatürlich und geheimnisvoll, wie diese.* Auch jener ist in seiner Art eine übernatürliche Verklärung der Natur durch die Glutkraft der Gottheit, aber nicht im positiven Sinne, im Sinne einer Verwandlung unserer Natur in eine Sonne des Lichtes der Herrlichkeit und der Süßigkeit, sondern im negativen Sinne, insofern die Natur, ohne in ihrem Wesen vernichtet zu werden, so tief erniedrigt, so mächtig erdrückt und verzehrt wird, daß sie sich beständig am Rande der Vernichtung schwebend erblickt und fühlt. Das wundervoll Furchtbare dieses Zustandes besteht eben darin, daß die Kreatur nicht bloß durch ihre innere Bosheit und Zerrissenheit, ihre unbefriedigten Begierden sich *in sich selber verzehrt*, sondern durch eine übernatürliche, von außen sie ergreifende Kraft in einen noch unendlich tiefern Abgrund des Elends und der Unseligkeit hinabgestürzt und darin festgehalten wird, daß sie unter der Wucht einer übernatürlichen, übergewaltigen Aktion von außen erliegt, und nicht so sehr sich selbst verzehrt, als *vielmehr verzehrt wird.*

Es versteht sich jedoch von selbst, daß in der übernatürlichen Ordnung auch das Sichselbstverzehren der Verdammten durch das Gift ihrer eigenen Bosheit ebenso einen eigentümlich furchtbaren Charakter hat, wie diese Bosheit selbst. Wenn auch die *poena damni*, an und für sich betrachtet, als der Verlust eines übernatürlichen Gutes, welches von der Kreatur nicht unwiderstehlich begehrt wird und von den Verdammten auch nicht mit freiem Willen begehrt worden war, keine so große Qual konstituieren sollte: so tut sie das doch, insofern sie nicht nur den Verlust der Liebesgemeinschaft mit Gott und den Seligen, sondern auch einen der übernatürlichen Liebesgemeinschaft proportionierten Haß und Aerger gegen Gott und die Seligen involviert, und dieser Haß, verbunden mit dem Bewußtsein der absoluten Ohnmacht ihn geltend zu machen, durchwühlt das Innere der Verdammten dergestalt, daß er sie noch furchtbarer foltert, als die Wirkungen des Hasses Gottes gegen sie. *So verstanden, ist die poena damni, wie leicht einzusehen, immer die höchste Strafe der Verdammten, hat aber auch durch und durch einen übernatürlichen Charakter.*[402]

Es liegt in der Natur der Sache, daß man den Strafzustand des Sünders in der übernatürlichen Ordnung kaum anders bezeichnen kann, denn *als Wirkung eines verzehrenden Feuers,* schon deshalb, weil er, wie eben gesagt, das umgekehrte Bild der übernatürlichen Verherrlichung und Beseligung der Verklärung ist. Diese Bezeichnung ist um so treffender, weil wir uns auch in der natürlichen Welt keine mächtigere Vernichtung, keine furchtbarere Qual zu denken vermögen, als die, welche durch die verzehrende Kraft des sinnlichen Feuers hervorgerufen wird. Aber es ist auch ebenso klar, daß dieses Feuer in der übernatürlichen Ordnung beiderseits (d. h. bei der positiven und negativen Verklärung) nicht als bloß sinnliches und natürliches Feuer betrachtet werden kann; es handelt sich ja hier hauptsächlich um eine Vernichtung, resp. eine Verherrlichung *des Geistes,* und zwar um eine so gewaltige Vernichtung, resp. Verherrlichung, daß der Geist ganz durch und durch von dem ihn ergreifenden Feuer ergriffen und umgewandelt wird. Das materielle, sinnliche Feuer hat seiner Natur nach überhaupt keine Aktion auf den Geist als solchen; das im Geiste selbst natürlicher Weise sich entzündende geistige Feuer der Liebe oder der Bosheit besitzt keine umwandelnde Kraft. Und so kann dieses Feuer in letzter Instanz nichts anderes sein, als die geistige und übernatürliche Glutkraft der Gottheit, die außer und über dem Geiste steht, über ihm steht sowohl um ihn, an sich ziehend, zu erheben und zu verklären, als ihn, abstoßend und überwältigend, zu erniedrigen und zu vernichten. Nur diese göttliche Kraft ist imstande, den Geist einerseits zu einem höhern Dasein zu verklären und ihn andererseits bis an den Rand des Nichts zu erniedrigen, d. h. ihn so zu überwältigen, daß er natürlicher Weise untergehen müßte und doch nicht untergeht, um das ganze Elend seiner Lage zu fühlen. In diesem Sinne heißt es in der Schrift,[403] daß Gott ein verzehrendes Feuer (ignis consumens) sei. Wenn wir uns also überhaupt einen tiefern Begriff von der Größe der Höllenstrafen bilden wollen, so müssen wir gerade diesen Gedanken in den Vordergrund stellen: wie die Gerechten durchdrungen werden von dem lieblichen Feuer der göttlichen Liebe, die auf ihnen ruht, so werden die Bösen erdrückt und vernichtet durch die Wucht und die Glut des göttlichen Zornes, eines Zornes, der in seiner Größe und Gewalt in geradem Verhältnis der Liebe entspricht, die, dem Ge-

schöpfe angeboten und von ihm zurückgestoßen, in diesen Zorn sich verwandelt hat.

Aber möchte es nicht scheinen, als wenn wir auf diese Weise das höllische Feuer bloß figürlich und symbolisch erklärten, indem wir dasselbe in den Zorn und die geistige Kraft Gottes hineinverlegen? Das scheint nur so: in der Wirklichkeit wird eben auf diesem Wege die Bedeutung und Möglichkeit des materiellen Feuers am besten erkannt.

Wenn wir das geistige Feuer, das die Verdammten verzehrt und durchwühlt, bloß oder hauptsächlich in ihrer inneren Zerrissenheit und Bosheit fänden, so stünde es offenbar in gar keiner, oder nur in einer sehr schwachen Beziehung zu einem äußeren materiellen Agens. Nun aber finden wir es *in der außer und über dem Geiste stehenden furchtbaren Macht des göttlichen Zornes, die ihn erdrücken und vernichten will*, und bei dieser, behaupten wir, ist es ganz natürlich, daß sie ein *materielles Wesen zum Werkzeuge ihrer Wirksamkeit mache*. Obgleich das Materielle an sich keine Macht über den Geist als solchen hat, so kann es doch in der Hand Gottes, als Werkzeug seiner Kraft, auf übernatürliche Weise eine solche Macht erlangen. Ja, gerade deshalb, weil das Materielle an sich nichts über den Geist vermag, ist es zu dieser Wirksamkeit Gottes ganz vorzüglich geeignet und berufen. Denn die Erniedrigung und Vernichtung des Geistes, um die es sich hier handelt — eine Erniedrigung unter seine Natur —, wird eben dadurch am besten erreicht, daß der Geist, seiner natürlichen Freiheit und Impassibilität beraubt, durch die Macht Gottes an das Materielle gefesselt und seiner Aktion, seiner Obmacht unterworfen wird.

Was hier in dem materiellen Agens auf den Geist zerstörend, vernichtend wirkt, ist nicht seine natürliche Kraft, sondern die Macht Gottes, der gerade durch die Anwendung eines so schwachen Werkzeugs sein Ziel am vollständigsten und glänzendsten erreicht, den herrlichsten Triumph über seine Feinde feiert. Ohne Zuziehung der verzehrenden Kraft der Gottheit würde das materielle Agens hier gar nicht als wirksam gedacht werden können; aber ohne das materielle Vehikel würde auch die Kraft Gottes keinen so glänzenden Triumph über seine Feinde feiern. Beide Momente bedingen und ergänzen sich gegenseitig.

Weit entfernt, daß also durch die Betonung des geistigen

Feuers der Gottheit die Idee des materiellen Agens ausgeschlossen würde, wird dieselbe vielmehr erst so recht begründet, erklärt und begriffen. Wie aber, wird man mir einwenden, dieses materielle Agens, das nicht in eigener Kraft, sondern in der Kraft Gottes wirkt, ist es nicht ebenfalls nur Feuer im figürlichen und symbolischen Sinne? — Offenbar braucht dieses materielle Agens in seinem Wesen nicht *vollkommen* identisch mit unserem natürlichen, irdischen Feuer zu sein; es läßt sich sogar vielleicht denken, daß auch andere materielle Substanzen in der Hand Gottes denselben Dienst tun, wie das natürliche Feuer.[404] Denn letzteres kann eben durch seine natürlichen Eigenschaften, deren Entfaltung einen chemischen Prozeß bedingt, auf den reinen Geist nicht einwirken. Auch kann ja der reine Geist nicht im eigentlichen Sinne brennen; nicht einmal kann er formell die Sensation des Verbrennens empfinden, welche wesentlich eine animalische Empfindung ist. Ohne Zweifel kann also *jenes mit übernatürlicher Zehrkraft ausgestattete materielle Agens nur in analoger Weise Feuer genannt werden;* wegen seiner übernatürlichen Kraft unterscheidet es sich wesentlich von unserem natürlichen Feuer.

Aber darum ist es noch nicht bloß *symbolisches Feuer.* Symbolisches Feuer wäre es nur dann, wenn das Agens, welches als solches bezeichnet wird, auf einem ganz andern, auf dem geistigen Gebiete läge. Symbolisch rede ich, wenn ich von der verzehrenden Kraft der Liebe, des Zornes spreche. Hier aber bleiben wir auf demselben Gebiete; wir haben ein materielles Agens, das auf eine andere Substanz zerstörend und verzehrend einwirkt, nur in ungleich erhabenerer und furchtbarerer Weise, als das natürliche Feuer dieses zu tun vermag. Gerade die Rücksicht, unter welcher das Feuer hier in Betracht kommt, und das Moment, welches die Hl. Schrift in der Vorstellung des natürlichen Feuers hauptsächlich ausdrücken und veranschaulichen will, die Kraft nämlich, zu vernichten und denjenigen Schmerz zu bereiten, welcher durch den äußersten Konflikt mit der materiellen Natur in einem empfindenden Wesen hervorgebracht wird,[405] ist in dem Agens, welches wir das übernatürliche Feuer nennen, in weit stärkerem und höherem Grade vertreten, als in dem natürlichen, chemischen Feuer. Wie ich daher Gott nicht in dem symbolischen, sondern im eigentlichen[406] Sinne, ja noch eigentlicher Geist nenne, als meine Seele, obgleich ich von ihr den Begriff des Geistes auf

Gott, und zwar in analoger Wiese, übertrage: so kann auch jenes materielle Agens im eigentlichen Sinne, ja noch eigentlicher, oder vielmehr in höherem Sinne Feuer genannt werden, als das sinnliche, welches ich zunächst Feuer nenne, weil das, was ich bei diesem Namen ins Auge fasse, in jenem sich vollkommener und in höherem Grade findet, als in diesem.

Jedenfalls muß bei der Erklärung der Schrift und Traditionslehre über das höllische Feuer die Aehnlichkeit und Analogie desselben mit dem natürlichen so lange und so strenge als möglich festgehalten werden. Weil keine allseitige Aehnlichkeit im Wesen und in der Wirkungsweise zwischen beiden denkbar ist, darf man sich dadurch nicht berechtigt glauben, die Unähnlichkeit nach Belieben festzusetzen und aus der Analogie eine einfache Symbolik zu machen, indem man etwa unter dem Feuer der Gehenna den Brand unbefriedigter Leidenschaften versteht. Die konstant wiederholten entschiedenen Ausdrücke der Schrift enthalten nach der Auffassung der Väter und Theologen zum wenigsten die zwei Momente: daß *dieses Feuer eine verzehrende Aktion von außen auf die Verdammten anzeige, und daß diese Aktion an ein materielles Agens geknüpft sei.* Diese beiden Momente kann keine berechtigte Schrifterklärung aufgeben. Nur dann dürfte man sie aufgeben, wenn ihre Unmöglichkeit oder Unzweckmäßigkeit *evident* nachgewiesen wäre. Aber die Unmöglichkeit hat bisher kein Theologe nachgewiesen; nur die Unbegreiflichkeit gestehen die Väter und Theologen ein; aber eben indem sie dieselbe nicht nur eingestehen, sondern geradezu hervorheben, und dadurch das höllische Feuer als ein Wunder der Allmacht Gottes erklären, das trotz der Unbegreiflichkeit beibehalten werden müsse:[407] geben sie zu erkennen, daß sie unumstößlich an das Vorhandensein jener beiden Momente glauben, und daß sie eine symbolische Umdeutung des Feuers in den Brand der unbefriedigten Leidenschaften, welche das Wunder aufheben würde, für durchaus unzulässig erachten. Ebensowenig können uns anderweitige teleologische Gründe daran hindern, ein solches Wunder auch anzunehmen und in den Worten der Hl. Schrift wirklich zu finden: vielmehr führt uns eben die Analogie des Glaubens notwendig darauf hin, daß wir hier ein Wunder der Strafgerechtigkeit Gottes erwarten müssen, und selbst dann, wenn die Worte der Schrift und die Lehre der Väter nicht so entschieden wären, wenn sie

nur überhaupt diese Interpretation zuließen, das Wunder aus denselben heraussuchen müßten.

Es ist nicht zu verwundern, wenn der Rationalist vom natürlichen Standpunkte dasselbe für unmöglich und undenkbar hält, und wenn zuweilen selbst katholische Theologen, welche es mehr oder weniger von diesem Standpunkte auffassen, seine Idee über Gebühr abschwächen. Natürlicher Weise ist, wie schon gesagt, die Aktion des Feuers auf den Geist als solchen unmöglich; sie ist nur möglich in Kraft einer übernatürlichen, furchtbaren Reaktion Gottes gegen den Sünder, und deren Eintritt ist nur erklärlich aus dem eigentümlichen Charakter, den die Sünde in der übernatürlichen Ordnung annimmt, als Reaktion des Menschen gegen die übernatürliche Gnade. Die Idee dieser eigentümlichen, furchtbaren Verheerung des Geistes durch das materielle Feuer basiert im Grunde auf der Idee der göttlichen, geistigen Glut, womit Gott in der Gnade den Geist durchdringen wollte, und muß mit dieser Idee steigen und fallen. Die Abschwächung der letztern zieht die der erstern konsequent nach sich, und wenn man sich auf die letztere nicht zurückzieht, wird man die erstere nur sehr schwer auffassen und verteidigen können.

Gerade die Feuerstrafe charakterisiert den Zustand der Verdammten als den Rückschlag einer geheimnisvollen Ordnung, und so ist auch sie selbst ein wahres Mysterium, das in seiner Furchtbarkeit ebenso die Erkenntnis und die Begriffe der natürlichen Vernunft übersteigt, wie der unaussprechliche Reichtum der Verklärung. Sie ist ein Mysterium der Qual, der Pein und des Schreckens, das die bloße natürliche Vernunft ebensowenig zu ahnen und zu begreifen vermag, wie das Mysterium der Bosheit und der Verachtung der Gnade, aus dem es entsprungen.

Derselbe geheimnisvolle Charakter der Höllenstrafe bringt weiterhin für den Menschen insbesondere die leibliche Strafe mit sich und bestimmt die Natur derselben.

Schon der Umstand, daß der Mensch seine ewige Strafe auch am Leibe zu leiden hat, hängt wenigstens faktisch mit der übernatürlichen Gnadenordnung zusammen. Die wunderbare Wiederauferweckung des Leibes und dessen fortdauernde Erhaltung zur ewigen Strafe steht in unzertrennbarer Beziehung zu der Wiederauferweckung und Erhaltung des Leibes zum ewigen Lohne. Wo die letztere nicht stattfände, wäre auch

jene nicht am Platze; wo aber die letztere eintritt, muß auch die erstere eintreten, wenn die Art und Größe der Strafe der des Lohnes entsprechen soll. Da nun die letztere eben nur durch die übernatürliche Gnadenordnung vollständig motiviert ist, so muß die erstere als die spezifische Folge der Verletzung dieser Ordnung erscheinen.

Was aber die Strafe selbst betrifft, so ist es klar, daß dieselbe gedacht werden muß einerseits nach Analogie der Strafe des Geistes als solchen, andererseits als ein Zustand, der im umgekehrten Sinne der Verklärung des Leibes der Seligen entspricht, als eine Strafe, qualitativ und quantitativ so groß und furchtbar, daß sie alle Ahnungen und Begriffe der natürlichen Vernunft unendlich weit übersteigt.

Sie muß hervorgehen aus einer übernatürlichen Kraft, welche den Leib, ohne ihn zu zerstören, durchdringt und verzehrt, und durch ihn die an ihn gefesselte Seele in der furchtbarsten Weise quält und peinigt; ich sage: aus einer übernatürlichen Kraft, weil sonst die Strafe des Leibes weder der Strafe der Seele noch der Glorie des verklärten Leibes entspräche, und weil überdies die natürlichen Kräfte nur verzehren, indem sie zerstören. Wie Gott bei der Verklärung des Menschen durch dieselbe göttliche Kraft die Seele und den Leib erhebt und beseligt, so muß er hier durch dieselbe Kraft die Seele und den Leib niederdrücken und peinigen, aber in umgekehrter Ordnung. Denn die Verklärung des Leibes bewirkt Gott dadurch, daß er den Leib von der Seele durchherrscht und vergeistigt werden läßt. Die Erniedrigung des Leibes aber ist ihm ein Mittel zur tiefern Erniedrigung der Seele; der Leib soll eben in seine tiefe Vernichtung die Seele mit hinabziehen; gerade darin, daß die Seele die Herrschaft über den Leib verliert und von ihm beherrscht wird, besteht ihre verdiente Strafe, wie im Vollbesitze ihrer Herrschaft über denselben ihr schönster Lohn.

Wie im Gefolge der Verklärung und Vergeistigung des Leibes ein durch göttliche Kraft hervorgebrachtes sinnliches Licht steht, das dem Leibe eine überirdische, wunderbare Schönheit und Herrlichkeit verleiht: so muß mit der Erniedrigung desselben eine zwar aus göttlicher Kraft fließende und deshalb übernatürliche, aber darum nicht weniger sinnliche, körperliche Affektion verbunden sein, wodurch der Leib verzehrt und gepeinigt wird; oder

vielmehr eben diese wunderbare Affektion ist es, welche, ähnlich wie das natürliche Feuer, den Leib an den Rand der Vernichtung bringt und die Seele im Leibe dieselbe Qual, nur in noch ungleich furchtbarerem Maße, empfinden läßt, welche sie von dem natürlichen Feuer im Augenblicke seiner auflösenden Wirkung empfinden würde.

Das materielle Agens, durch welches Gott den Leib in diesen Zustand verzehrender Glut versetzt und der Seele die Pein des Verbrennens bereitet, die sie als Lebensprinzip des Leibes empfindet, ist natürlich noch weit mehr eigentliches, wahres und wirkliches Feuer, als das, welches den Geist als solchen peinigt und quält. Aber es unterscheidet sich noch immer von dem natürlichen Feuer dadurch, daß seine Glut nicht aus einem natürlichen chemischen Prozesse hervorgeht, sondern von göttlicher Kraft unterhalten wird, und daß sie darum auch den Leib, den sie angreift, nicht auflöst, sondern ewig im Zustande der furchtbarsten Glut erhält; es ist immer ein übernatürliches Feuer in seinem Ursprunge, in seiner Wirkungsweise, sowie auch in der unvergleichlichen Größe des dadurch verursachten Schmerzes.

Daraus folgt, daß das höllische Feuer auf den Leib und auf die Seele als Lebensprinzip des Leibes anders wirkt, als auf die noch nicht mit dem Körper wiederbekleidete Seele, oder auf die reinen Geister. In ersterer Beziehung kann es einen eigentlichen Brandschmerz erzeugen; in letzterer hingegen kann es natürlich, wie früher schon bemerkt, die Seele weder im eigentlichen Sinne durchglühen, noch ihr die Sensation beibringen, welche unsere Seele bei der Glut des Körpers empfindet; nur eine analoge, aber darum nicht minder furchtbare, sondern noch größere Zerstörung und Qual kann es in göttlicher Kraft im Geiste hervorrufen. Aber darum konnte der Heiland doch immer das den wieder auferstandenen, verdammten Menschen und das dem Teufel und seinen Engeln bereitete Feuer als eines und dasselbe bezeichnen, weil es beiderseits dasselbe von der Kraft des göttlichen Zornes getragene Agens ist, welches je nach der verschiedenen Empfänglichkeit des Subjektes verschiedenartig wirkt.

Es könnte scheinen, als ob demnach die positive Strafe der Menschen, weil eine doppelte, an Seele und Leib, größer wäre, als die der reinen Geister, deren Sünde doch wesentlich boshafter und strafwürdiger ist, als die der Menschen. Allein es ist zu be-

denken, daß der menschliche Geist eben schon von Natur mehr leidensfähig und namentlich für die Einwirkung materieller Ursachen empfänglicher ist, als der reine Geist. Sein Leiden involviert daher nicht eine so große Erniedrigung und Herabdrückung unter seine Natur, als wenn die Engel einem materiellen Agens unterworfen werden: abgesehen davon, daß nach der Größe der Bosheit auch der Grad der Reaktion Gottes gegen den Sünder zu bemessen ist, und ein größerer Grad derselben überreichlich die spezielle Form, worin sie beim Menschen auftritt, aufwiegen kann.[408]

DAS MYSTERIUM DER PRÄDESTINATION

Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui ... elegit nos in ipso ante mundi constitutionem ... *et* praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suae.
Eph. 1, 3—5.

§ 98. Allgemeiner Begriff der Prädestination und ihres geheimnisvollen Charakters

Die Verklärung des Menschen und der gesamten Kreatur bildet das Ziel der großen, geheimnisvollen Ordnung der Dinge, welche sich vor unsern Augen entrollt hat, die Krone aller übernatürlichen Werke Gottes, die in ihr zum vollendeten Abschlusse gelangen.

Damit könnte denn auch unsere Galerie der Mysterien abgeschlossen erscheinen. In der Tat finden wir kein anderes übernatürliches Werk Gottes mehr, welches sich nicht auf die angeführten zurückführen ließe. Aber außer und über den Werken Gottes haben wir noch den Ratschluß und Plan zu betrachten, aus welchem jene Werke hervorgehen, nach dessen Bestimmung, unter dessen Einflusse sie ins Dasein treten und sich entwickeln.

Dieser Ratschluß, dieser Plan muß ebenfalls sowohl in sich selbst, als in seiner Einwirkung auf die Entwicklung der aus ihm hervorgehenden Ordnung der Dinge ein absolut übernatürliches, der natürlichen Vernunft verborgenes Mysterium sein; es ist das große Mysterium der Prädestination.

Prädestination — ein furchtbares, inhaltschweres Wort in der Theologie, das Kreuz des grübelnden Verstandes, der Schrecken des furchtsamen Gewissens. Als ein düsteres Mysterium stellt sie sich auf den ersten Blick dar, und als solches erscheint sie um so mehr, je weniger man die wahre Uebernatürlichkeit und Verborgenheit ihres Wesens versteht. Sobald man sie aber, in die gehörige Entfernung hinaufgerückt, unter dem rechten Gesichtspunkte betrachtet, tritt sie uns in dem Dunkel ihrer Verborgenheit als eine lichte, herrliche Wahrheit entgegen; und obgleich sie in ihren Verzweigungen in düstere und zum Teil grauenvolle Regionen sich verliert, so erscheint doch ihr Kern als lauteres Licht,

dem die erquickendsten und trostreichsten Strahlen entströmen.

Versuchen wir, sie von diesem Standpunkte aus zu zeichnen.

Prädestination im allgemeinsten Sinne ist ein Ratschluß Gottes, eine innere Bestimmung der Weisheit und des Willens Gottes, wodurch er beschließt und bestimmt, was er selbst wirken will. Sie ist, um mit dem Apostel zu reden, das *consilium voluntatis, quo Deus omnia operatur,*[409] oder nach dem hl. Augustinus, *quo disponit apud se, quae est ipse facturus.*

In diesem allgemeinen Sinne bezieht sich die Prädestination Gottes auf alle seine Werke; alles, was er tut, was er wirkt, ist als solches von ihm durch einen ewigen Ratschluß, bevor es in die Zeit eintritt, prädestiniert.

Indessen wird die Prädestination Gottes nicht bei allen seinen Werken gleichmäßig in der Hl. Schrift betont. Auch die sichtbaren Werke führt die Schrift auf den Ratschluß Gottes zurück, wenn sie z. B. sagt: „Alles, was er wollte, hat er gemacht im Himmel und auf Erden." Aber nur dann legt sie auf die Prädestination einen besonderen Nachdruck, wenn sie von Ratschlüssen spricht, die sich nicht in der sichtbaren Schöpfung offenbaren, die vielmehr nur durch eine besonders vertrauliche Mitteilung Gottes zu unserer Kenntnis gelangen, bei denen wir daher nicht den Ratschluß aus dem Werke, sondern das Werk aus dem vorgefaßten Plane Gottes erkennen. Das letztere ist namentlich der Fall bei den eigentlich übernatürlichen Werken Gottes, die auch bei ihrer Verwirklichung nicht schlechtweg in die Erscheinung treten: wie die hypostatische Union des Sohnes Gottes mit der Menschheit, der innere Kern der Erlösungsökonomie, die Erhebung der geschaffenen Natur zur Teilnahme an der göttlichen durch die Gnade und Glorie. Bei diesen Werken hebt besonders der Apostel den ewigen, gnadenvollen, im Schoße Gottes verborgenen Ratschluß, aus dem sie hervorgehen, hervor, und stellt denselben als den vorzüglichsten Gegenstand der Offenbarung und des Glaubens hin. So sagt er z. B.: „Mir, dem Geringsten unter den Heiligen, wurde diese Gnade . . . alle zu erleuchten, welche die Ausspendung des Geheimnisses sei, das in Gott, der alles erschaffen hat, verborgen war, damit den Fürsten und Mächten der Himmel durch die Kirche die mannigfache Weisheit Gottes offenbar werde nach der ewigen Vorherbestimmung, die er in Christus, unserm Herrn, gemacht hat."[410] Die ganze übernatür-

liche Ordnung erscheint uns hier als die Entwicklung eines in Gott verborgenen Mysteriums; dieses aber ist nichts anderes, als der auf dem Gottmenschen fußende, unendlich reiche Plan der göttlichen Weisheit und Liebe, die sich den Geschöpfen auf eine von ihnen nicht zu erwartende, wunderbare Weise mitteilen will.

Wenn wir also von dem *Mysterium* der Prädestination reden, so verstehen wir darunter im Sinne der Hl. Schrift den *Plan und Ratschluß der übernatürlichen Werke Gottes*, und eben wegen der Uebernatürlichkeit und Verborgenheit des Objektes betrachten wir auch die Prädestination selbst als ein Mysterium.

Nach der bisher festgehaltenen Bedeutung der Prädestination oder Vorherbestimmung ist dieselbe gleichbedeutend mit *propositum* und *consilium* im allgemeinen, und bezieht sich somit einfach auf die Objekte, die Produkte der göttlichen Wirksamkeit. Gewöhnlich aber kommt der Ausdruck in prägnanterem Sinne in einer besondern Wendung vor. *Destinare* ist in der Regel nicht einfach das Festsetzen einer Handlung oder eines auszuführenden Werkes; man verbindet damit die Beziehung auf das Subjekt, die Person, an der und für die etwas geschehen soll: *praedestinare alicui aliquid*, für jemanden etwas bestimmen. So redet der Apostel[411] von der übernatürlichen Weisheit, die Gott vor dem Beginne der Zeit zu unserm Ruhme vorherbestimmt, so der Heiland von dem Reiche, das den Gerechten vom Anbeginn der Welt bereitet sei. Das Objekt der Prädestination ist hier eine von Gott der Kreatur zu erteilende *Gabe*.

Wenn diese Gaben übernatürlich sind, d. h. wenn sie die Natur und die natürlichen Ansprüche des Menschen übersteigen, ist selbstredend auch die Vorherbestimmung derselben ein Mysterium, und da alle Gaben der höhern Gnadenordnung in dieser Weise übernatürlich sind, so fällt auch ihre Prädestination in das Gebiet der Mysterien. Das hat weiter keine Schwierigkeit.

Die eigentlichste Bedeutung der Prädestination aber und der Kern ihres Mysteriums tritt erst hervor, wenn wir sie betrachten als die *Destination, die Bestimmung eines Wesens zur Erreichung eines vorgesteckten Zieles*. In diesem eigentlichsten Sinne haben wir die Prädestination hier zu nehmen; denn gerade so ist sie die Seele der göttlichen Weltregierung und das die Entwicklung der von Gott intendierten Ordnung der Dinge beherrschende Prinzip.

Jene Bestimmung kann in doppelter Weise gedacht werden:

entweder so, daß Gott dem Menschen ein Ziel vorsteckt, welches er denselben durch eigene Tätigkeit erstreben, erringen, beziehungsweise verdienen läßt; oder so, daß Gott selbst nicht bloß dem Streben des Menschen das Ziel vorsteckt, sondern auch ihn diesem Ziele entgegenführt und auf die Bewegung nach demselben bestimmend einwirkt. Beide Arten der Bestimmung oder der Prädestination schließen sich nicht aus, sie können sich vielmehr gegenseitig bedingen, indem die Selbsttätigkeit des Menschen sich an einen Impuls von seiten Gottes anschließt, die bewegende Tätigkeit Gottes die Selbsttätigkeit des Menschen anregt und hervorruft. Aber offenbar erfüllt die zweite Art der Bestimmung am vollständigsten die Idee der Prädestination; denn hier erscheint sie recht eigentlich als die *Ursache der Bewegung des Menschen nach seinem Ziele hin*, als die *ratio transmissionis creaturae rationalis in finem*, wie der hl. Thomas sich treffend ausdrückt.[412]

Als Beweger und folglich als *ratio transmissionis* wirkt Gott im Grunde in allen Bewegungen der Kreatur, auch in der natürlichen Entwicklung derselben. Auch die vernünftigen, die mit Freiheit und folglich mit Selbsttätigkeit und Selbstbestimmung begabten Kreaturen können nur insofern selbst ihrem natürlichen Ziele freitätig entgegenstreben, als sie von Gott durch die von ihm erhaltenen Kräfte und Triebe wenigstens zum Guten im allgemeinen bewegt werden. Eine absolute Selbstbewegung der Kreatur zum Guten gibt es nicht und kann es nicht geben, auf keinem Gebiete. Aber andererseits wird durch die Abhängigkeit der Kreatur vom göttlichen Impulse die moralische Freiheit derselben so wenig gestört, daß sie vielmehr aus demselben ihre ganze Schwungkraft, ihre ganze Energie schöpft.

Einige Theologen der Neuzeit haben gerade in dieser allgemeinen Abhängigkeit der Selbstbewegung des Menschen von der göttlichen Bewegung und Prädestination das Mysterium der letztern finden wollen. Aber dann wäre ja die Prädestination kein spezifisch christliches Mysterium; sie wäre eine einfache, wenn auch in ihrem innern Wesen mehr oder minder dunkle Vernunftwahrheit; sie gehörte in dieselbe Kategorie, wie die Schöpfung, auf der ihre Notwendigkeit und ihr Wesen beruht.

Die *christliche* Prädestination, das Mysterium der Prädestination, ist etwas ganz anderes. Es liegt ganz über die Natur

hinaus und ist die *ratio* einer *transmissio* von ganz anderer Art, als diejenige, welche im allgemeinen bei jeder Bewegung der Natur stattfindet.

Obgleich die Natur nur durch göttliche Bestimmung und Bewegung ihr natürliches Ziel erstreben und erreichen kann, so hat doch Gott den Keim ihrer Entwicklung in sie selbst hineingelegt, und solange sie sich auf ihrem Gebiete entwickelt, kann man die ganze Bewegung als von ihr ausgehend betrachten; sie braucht nicht von einer *neuen*, zu ihr hinzutretenden Kraft gehoben und getragen zu werden. Der Quellpunkt der Entwicklung ist in der Natur selbst gegeben, und damit die Bewegung aus ihr hervorquelle, bedarf sie allenfalls nur noch einer Aushilfe, wodurch die Bewegung angeregt und der Weg für dieselbe gebahnt werde.

Bei der christlichen Prädestination hingegen wird der Mensch von Gott zu einem Ziele bestimmt, welches schlechtweg über die Tragweite der natürlichen Kräfte hinausliegt, welches die Natur aus sich weder erschwingen noch verdienen kann, zu dem sie aus sich in keinem lebendigen Verhältnisse steht. Ebenso freigebig und gnädig, als sich bei dieser Bestimmung die göttliche Liebe offenbart, ebenso großartig muß sich hier die göttliche Macht geltend machen, indem sie der Natur eine Bewegung mitteilt, welche dieselbe aus sich in keiner Weise gewinnen könnte. Damit der Mensch nach jenem übernatürlichen Ziele zu streben vermöge, muß er über seine Natur emporsteigen; er muß sich von Gott erheben, *emporziehen*, gleichsam auf den Flügeln seiner Gnade *sich seinem Ziele entgegentragen lassen*. Hier tritt folglich die *transmissio in finem* im vollsten Sinne ein, weil der Mensch nicht durch eine in seiner Natur liegende Kraft demselben entgegengeht, sondern, *von einer höhern Kraft gehoben und getragen, ihm entgegengeführt wird*.

Die christliche Prädestination ist also wesentlich übernatürlich, sowohl in dem Ratschlusse der freien, gnädigen Liebe Gottes, in dem sie gründet, wie in dem Ziele, auf das sie absieht, und in der Bewegung, die sie erzeugt, und in diesem übernatürlichen Charakter der Bestimmung und Bewegung erfüllt sich zugleich der Begriff einer Prädestination in der vollkommensten Weise. Aber mit ihrer Uebernatürlichkeit ist auch ihr geheimnisvoller Charakter gegeben und bestimmt. Das Mysterium der Prädestination liegt eben in dem erhabenen, von keiner mensch-

lichen Weisheit zu erforschenden Ratschlusse Gottes, wodurch er die Menschen für ihr übernatürliches Ziel bestimmt und demselben entgegenführt.

Es ist der Ratschluß des göttlichen Willens, durch welchen „er uns vorherbestimmt hat zur Annahme an Kindesstatt,[413] zur Gleichförmigkeit mit seinem eingeborenen Sohne", und der sich stufenweise offenbart in der Berufung zum Glauben, der Rechtfertigung und der endlichen Verherrlichung des Menschen.[414]

Unter diesem Gesichtspunkte ist die Prädestination die Ursache unseres Heiles — und als solche hat sie ja in der Theologie ihre unermeßliche Bedeutung —, ist sie ferner der Gegenstand der lebhaftesten Kontroversen. Als solche haben nun auch wir sie näher zu betrachten.

§ 99. *Allgemeine, virtuelle und besondere, effektive Prädestination. Das Mysterium in ersterer wurzelnd*

Die Prädestination ist im Grunde identisch mit dem übernatürlichen Heilswillen Gottes, wodurch er die Bewegung der Kreatur nach ihrem übernatürlichen Ziele hin herbeiführt.

Der göttliche Heilswille ist aber nach der einstimmigen Lehre aller katholischen Theologen ein doppelter: ein allgemeiner, der sich auf alle Menschen bezieht, auch auf diejenigen, die faktisch nicht zum Heile gelangen, und ein besonderer mit Rücksicht auf diejenigen, die faktisch das ihnen vorgesteckte Ziel erreichen.

Gewöhnlich bezeichnet man nun als Prädestination nur diesen letztern Heilswillen im Gegensatz zum ersten, also den Ratschluß Gottes, durch welchen die Menschen *effektiv* ihrem Ziele entgegengeführt werden, und legt dann das Mysterium gerade in das Moment hinein, wodurch sich der besondere, effektive Heilswille von dem allgemeinen unterscheidet. Wir sind der Ansicht, daß auch der allgemeine Heilswille Prädestination genannt werden könne und müsse, und daß, weil er gerade die Wurzel und der Kern des besondern Heilswillens ist, in ihm der Schwerpunkt des Mysteriums liege. Ist das der Fall, dann wird das Mysterium in seinem Kerne uns überaus erhaben und lichtvoll erscheinen.

In der Tat, wenn der allgemeine Heilswille Gottes ein ernster und wirksamer Wille ist, dann hatte Gott von Ewigkeit den gnä-

digen Vorsatz, alle Menschen zu einem übernatürlichen Ziele zu berufen und, soviel an ihm liegt, sie auch demselben entgegenzuführen. Kraft dieses Vorsatzes fängt er an, durch seine zuvorkommende Gnade den Menschen an sich zu ziehen, ihn zu seinem übernatürlichen Ziele hinzuneigen und zur Erreichung desselben anzutreiben, um, falls nicht der Mensch der Gnade seinen Anschluß, seine Mitwirkung versagt, ihn auch effektiv zu demselben hinzuführen. Was heißt das anders, als daß Gott den Menschen für sein übernatürliches Ziel prädestiniert hat und noch fortwährend prädestiniert? Die Hl. Schrift bezieht zwar zunächst die Prädestination auf die wirkliche, effektive Führung des Menschen zum Heile oder zur Kindschaft Gottes. Aber wer wollte behaupten, daß der Apostel Eph. I., wo er Gott in seinem und seiner Leser Namen ob ihrer Auserwählung und Vorherbestimmung lobpreist, nur den besonderen Heilswillen Gottes im Auge gehabt habe, von dem keiner wissen konnte, daß er an ihm vollständig in Erfüllung gehen werde, oder auch nur in bezug auf das *sancti et immaculati,* sowie auf die *gratia adoptionis* in Erfüllung gegangen sei?

Die besondere effektive Prädestination, wodurch Gott den Menschen faktisch zu seinem Ziele verhilft, ist nur ein Ausläufer, eine Blüte dieser allgemeinen Prädestination, ist in ihr virtuell enthalten, geht aus ihr hervor.

Wie die dem deliberierten Willen vorhergehende Tendenz und Hinneigung zum Guten dadurch, daß der freie Wille sich ihr anschließt, in aktuelle Bewegung übergeht, so wird auch der göttliche Wille, uns zu bewegen, dadurch zu einem wirklich bewegenden, daß der von ihm durch die Gnade beeinflußte Wille des Menschen sich ihm anschließt und das *propositum* Gottes zu dem seinigen macht. Und wie die Durchführung der von Gott der Kreatur inspirierten Bewegung wesentlich den Anschluß, die Mitwirkung ihrer Freiheit voraussetzt: so setzt von seiten Gottes der Wille, die Bewegung durchzuführen, wesentlich die Voraussicht dieser Mitwirkung voraus, folgt ihr nach, ist somit wesentlich eine *praedestinatio consequens;* aber — man beachte das wohl — nachfolgend nicht dem Werke der Kreatur oder ihrer meritorischen Bewegung nach dem übernatürlichen Ziele — für diese bleibt sie *antecedens* als bewirkende Ursache derselben —, sondern eben nur in bezug auf die Mitwirkung der Kreatur, welche

ihrerseits ebenfalls dem Werke und der effektiven Bewegung vorausgeht.

Beide, die allgemeine und besondere Prädestination, sind folglich im Grunde nur Eine; sie unterscheiden sich nur nach verschiedenen Stadien, deren zweites in dem ersten seinen Grund hat und durch das Hinzutreten der Präszienz vermittelt wird.[415]

Ja, die Kraft, wodurch Gott den Menschen seinem Ziele entgegenführt, ihn bewegt, liegt in dem allgemeinen Heilswillen; in dem besondern liegt nur die Geltendmachung dieser Kraft durch den von der Gnade beeinflußten Willen des Menschen. Es scheint uns daher eine durchaus schiefe Auffassung zu sein, wenn man der besondern Prädestination eine besondere *Kraft* der allgemeinen gegenüber zuschreibt und sie in diesem Sinne die *praedestinatio efficax* nennt. Nur *efficiens*, oder *effectiva*, oder *effectrix*, erfolgreich, sollte man sie der allgemeinen gegenüber nennen. Denn wenn der allgemeine Heilswille Gottes ein ernster ist, muß er auch *efficax*, wirksam und kraftvoll, sein, indem er der Kreatur das Streben nach dem Heile hinreichend möglich macht.[416]

Wenn aber dem so ist, wenn die besondere Prädestination im Wesen Eins ist mit der allgemeinen, ja eben aus dieser ihre Kraft schöpft, dann muß offenbar auch das Mysterium der Prädestination nicht in der ersten allein, sondern auch in der letztern, und zwar vorzüglich, prinzipiell, liegen.

Das Mysterium ist hier eben nichts anderes, als die Uebernatürlichkeit der Prädestination überhaupt, welche sich darin kundgibt, daß sie den Menschen zu einer Bewegung über seine Natur hinaus antreibt und befähigt und dieselbe effektiv unter Mitwirkung des Menschen vollzieht. Nicht in dem Uebergange vom Impulse zur wirklichen Bewegung liegt das übernatürliche Moment des der Prädestination unterstellten Prozesses, sondern in der *Erhebung des Menschen durch einen übernatürlichen Impuls*, insofern dadurch für ihn die Ausführung einer Bewegung nach einem übernatürlichen Ziele hin möglich gemacht und, sobald er sich dem Impulse anschließt, diese Bewegung faktisch durchgeführt wird. Der Uebergang vom Impulse zur Bewegung in der Kooperation des Menschen muß zwar ebenfalls auf übernatürliche Weise stattfinden, aber nur deshalb, weil der Mensch, um zu einer übernatürlichen Bewegung mitzuwirken, von dem

entsprechenden Impulse angetrieben und getragen werden muß.

Faßt man das Mysterium der Prädestination von dieser Seite auf, als in der Uebernatürlichkeit des allgemeinen Heilswillens wurzelnd, dann stellt es sich uns als ein ebenso erhebendes, als erhabenes Mysterium dar. Als solches erscheint es uns alsdann namentlich in denjenigen Eigenschaften, welche als die hervorstechendsten, aber auch als die dunkelsten Momente seines mystischen Wesens betrachtet zu werden pflegen.

Wir meinen die Gratuität und die Unfehlbarkeit der Prädestination. Solange man diese Eigenschaften auf die besondere, die effektive Prädestination als solche beschränkt, wird man in die größten Schwierigkeiten verwickelt und kann nur mit der größten Mühe die Aufrichtigkeit des allgemeinen Heilswillens festhalten. Nach unserer Auffassung hingegen wird dieselbe in der glänzendsten Weise aufrechterhalten, und gewähren uns jene Eigenschaften der Prädestination, als die notwendigen Konsequenzen ihrer Uebernatürlichkeit, die kräftigsten Motive der demütigen, mit heilsamer Furcht untermischten Dankbarkeit einerseits, und der tröstlichsten Hoffnung andererseits.

Beide, die Gratuität und Unfehlbarkeit, zusammengenommen machen das aus, was man gewöhnlich die *Absolutheit* oder *Unbedingtheit* der Prädestination zu nennen pflegt. Eben wegen ihrer Uebernatürlichkeit ist die Prädestination schlechtweg unbedingt von seiten der Natur, insofern Gott von der letztern weder in irgend welcher Weise zur Prädestination derselben bewegt wird oder auch nur bewegt werden kann, noch durch die in der Natur liegenden Hindernisse in der Durchführung der Prädestination gehindert werden mag. Die erstere Art der Unbedingtheit liegt in der Gratuität, die zweite in der Unfehlbarkeit der Prädestination.

§ 100. Die Gratuität der Prädestination

Die Prädestination ist nach der Lehre der Kirche und der Hl. Schrift *gratuita*, unverdient von unserer Seite im vollsten Sinne des Wortes, und überhaupt unabhängig von allem rein Menschlichen oder Außergöttlichen, oder, besser gesagt, von allem, was nicht wiederum von der Prädestination Gottes abhinge. Diese Gratuität beruht auf der Uebernatürlichkeit unseres

Zieles und ist deshalb ein wahres Mysterium. Dieses Ziel ist absolut über unsere Natur erhaben; sie hat aus sich gar keinen Anspruch darauf, nur durch das übernatürliche Verdienst des Gottmenschen wird es ihr Eigentum, namentlich nachdem sie durch die Sünde die ihr früher in Adam faktisch gegebene Beziehung zu demselben verloren hat. Deshalb kann sie auch nicht durch ihre eigene Tätigkeit sich dazu hinbewegen, kann es nicht durch ihre eigenen Werke verdienen, selbst wenn diese in ihrer Art ganz rein und vollkommen wären. Ja, sie kann aus sich nicht einmal das leiseste wirksame und fruchtbare Streben nach demselben hervorrufen. Das *propositum* also, durch welches Gott sie für das übernatürliche Ziel bestimmt und zu ihm hinführen will, geht einzig und allein aus seiner reinen Güte und übergroßen Gnade, die er uns in Christus und wegen Christus zuwendet, hervor; es ist von unserer Seite ganz unbegründet und ganz unbedingt. Keine Verdienste, groß oder klein, der Natur oder ihrer Werke, gehen ihm vorher; vielmehr geht dieses *propositum* selbst allem verdienstlichen Wirken oder Mitwirken voraus. In beiden Beziehungen ist also das *propositum salvandi* eine *voluntas antecedens, quam nihil antecedit et quae antecedit omnia nostra merita*, ein absolut vorhergehender Wille, dem kein Verdienst vorausgeht, der vielmehr allen unsern Verdiensten vorausgeht.

Dieser absolut vorhergehende, von uns unabhängige Wille Gottes darf uns nicht in Schrecken setzen; vielmehr muß er eben unsere Dankbarkeit gegen Gott hervorrufen, der uns ein so erhabenes Gut verleihen will, daß wir es nicht aus uns verdienen können; er muß ferner unsere sichere Hoffnung auf die Erlangung unseres Heiles begründen, da wir alle zu demselben wirksam hingezogen und angetrieben werden. Alle unsere verdienstlichen Werke, ja selbst unsere Mitwirkung mit der Gnade, hängen von der unverdient gegebenen, vorhergehenden Gnade ab. Aber die erste Gnade verleiht Gott allen Menschen (oder stellt sie ihnen wenigstens in Aussicht), und gibt ihnen dadurch die Macht und den Antrieb, sich ihr anzuschließen, mit ihr mitzuwirken und so immer mehr sich zu ihrem Ziele hinzubewegen.

Da nun die besondere Prädestination nichts anderes ist, als die allgemeine, mit Rücksicht auf ihre wirkliche Vollziehung im menschlichen Willen, so kann man sagen, daß auch sie absolut

gratuita, unverdient, sei, d. h. in bezug auf alle guten Werke und Verdienste, welche außer ihr liegen und ihr vorhergehen. Streng genommen wird sie auch nicht durch die aus der Gnade hervorgegangenen Verdienste als solche bestimmt und verdient. Freilich verdienen wir durch die Werke der Gnade die Glorie; folglich können wir auch einigermaßen sagen, daß wir Gott bestimmen, uns die Glorie zu geben, oder daß wir das *propositum dandi gloriam* verdienen, insofern die Glorie ein besonderes Werk Gottes, ein besonderes Moment in der Heilsordnung ist, in welcher ein Glied von dem andern abhängen kann und soll. Aber wir verdienen sie nur dadurch, daß Gott uns zu derselben als unserm Ziele bestimmt und durch seine Gnade hinbewegt; und Prädestination im engern Sinne ist eben nicht der Wille Gottes, uns die Glorie zu geben, sondern der Wille, durch den er uns zu ihr hinführt: das *consilium, quo nos transmittit in finem gloriae.* Daß wir zu diesem Ziele von Gott hinbewegt werden, können wir nicht verdienen, weder durch natürliche noch durch übernatürliche Verdienste; aber die Bewegung selbst, die uns Gott mitteilt, hängt in ihrer Verwirklichung davon ab, daß wir sie aufnehmen, uns dem von Gott empfangenen Impulse anschließen, uns bewegen und tragen lassen, mit Einem Worte, daß wir mit der zuvorkommenden Gnade und durch sie mitwirken.

Also nimmt auch die besondere Prädestination in keiner Weise auf unsere Verdienste, sondern bloß auf unsere Mitwirkung Rücksicht; vermittelst dieser bringt sie in uns die verdienstlichen Werke hervor, und führt uns *durch dieselben* zu unserm Ziele. Sie ist die Ursache unserer Verdienste, und folglich nicht *post*, sondern *ante praevisa merita*; aber jenes ist sie nur mit Beziehung auf die Voraussicht unserer Mitwirkung (*praescientia cooperationis nostrae*), also nicht unabhängig von unserer durch die allgemeine Prädestination und die zuvorkommende Gnade vermittelten übernatürlichen Freiheit und deren Betätigung; und nur darin unterscheidet sie sich von der allgemeinen Prädestination, daß diese auch von der Voraussicht unserer wirklichen Kooperation abstrahiert. Am besten würde man demnach sagen, sie sei weder *ex praevisis meritis* oder *post praevisa merita*, noch einfach *ante praevisa merita* oder unabhängig von diesen, sondern *per merita praevisa in cooperatione liberi arbitrii a gratia moti et informati, qua cum ipsa gratia praeveniente cooperatur.*

Auf diese Weise faßt man die Gratuität der Prädestination in ihrer wahren Bedeutung, und das Mysterium erscheint als wahres Mysterium eben wegen seiner Uebernatürlichkeit, als ein Gegenstand unserer dankbaren Verwunderung und nicht als ein Gegenstand des Schreckens, als die Quelle unserer übernatürlichen Freiheit und nicht als ein Hindernis derselben, als das beste und erhabenste Motiv unserer übernatürlichen Hoffnung und nicht einer ängstlichen Furcht.

§ 101. Die Infallibilität der Prädestination

Die zweite übernatürliche Eigenschaft der Prädestination ist ihre *Infallibilität*. Diese ist jedenfalls mehr als die bloße Unfehlbarkeit und unwandelbare Sicherheit des göttlichen Vorherwissens, durch welches Gott von den Auserwählten erkennt, daß sie zu ihrem Ziele gelangen werden; denn auf dieselbe Weise erkennt ja Gott auch, daß die *reprobi* dasselbe verfehlen werden. Es ist die *Unfehlbarkeit und unwandelbare Sicherheit des Ratschlusses*, durch welchen Gott die Auserwählten zum Ziele führt.

Ihre wahre Bedeutung müssen wir daraus erkennen, daß sie der Grund und das Motiv jener übernatürlichen und unwandelbaren Hoffnung ist, mit der *alle* Menschen in diesem Leben von Gott erwarten müssen, daß sie durch seine göttliche *Liebe* und *Macht* zu ihrem übernatürlichen Ziele gelangen können und sollen. Ihre *Kraft* muß demnach schon in der allgemeinen Prädestination liegen, welche in der besondern sich nur offenbart und äußert; sie gründet sich nicht so sehr auf das göttliche Wissen, als auf *die göttliche Treue und die göttliche Macht*, auf die sich unsere Hoffnung stützt.

Nachdem Gott in Christus und wegen Christus die väterliche Liebe, die er zu ihm als seinem Sohne trug, auch auf uns ausgedehnt und uns zu dessen Miterben gemacht hat; nachdem er uns durch diese übernatürliche Liebe zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt hat: ist er es *auch seiner Liebe schuldig*, daß er, solange wir noch in dem Zustande der Bewegung (*in statu viae ad finem*) uns befinden, *sich selbst treu bleibe* und uns durch alle Stufen hinauf bis zu unserm erhabenen Ziele hinführe, sofern wir nicht seiner Gnade unsere Mitwirkung versagen oder, um mit dem hl. Augustinus zu reden, seine Barmherzigkeit in seinen

Gaben verachten. Uns alle will Gott als seine Kinder anerkennen; uns alle hat er in seinem Sohne geliebt und vorherbestimmt (prädestiniert), dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden; deshalb *muß* er uns alle durch die zuvorkommende Gnade zum Glauben und zur Gerechtigkeit rufen; er muß uns, wenn wir diesem Rufe folgen, rechtfertigen, und wenn wir die erlangte Gerechtigkeit bis zum Ende bewahren, verherrlichen.[417]

Also kraft seiner allgemeinen übernatürlichen Liebe muß Gott von seiner Seite uns notwendig, unfehlbar und unwandelbar zu unserm Ziele hinführen, d. h. er muß unfehlbar von seiner Seite alles tun, was zur Erreichung unseres Zieles notwendig und hinreichend ist, während die wirkliche Erreichung dieses Zieles von unserer an sich wandelbaren und unsichern Mitwirkung abhängig ist. Darum ist unsere Hoffnung, insofern sie sich, wie sie es einzig kann und muß, auf Gott stützt, unfehlbar. Eben diese Hoffnung, welche alle Menschen haben müssen, will der Apostel an der oben erwähnten Stelle des Römerbriefes empfehlen und begründen; folglich müssen sich seine Worte nicht nur auf die besondere Prädestination als solche, sondern auch, wenigstens virtuell, auf die allgemeine beziehen; denn nur diese ist der Grund der allgemeinen Hoffnung.

Die Unfehlbarkeit der besonderen Prädestination als solcher liegt nur darin, daß Gott die Wirkung der an sich unfehlbaren Kraft der allgemeinen unfehlbar voraussieht. Die der Liebe und Treue Gottes entsprechende Unfehlbarkeit derselben wurzelt nicht notwendig in einer speziellen Zuneigung Gottes zu den effektiv Prädestinierten; sie fließt vielmehr *ipso facto* unter Voraussicht der menschlichen Mitwirkung aus dem allgemeinen Heilswillen. Sie liegt daher immer *principaliter* und vorzüglich in der *voluntas antecedens*, und nur *de consequenti* in der besondern Prädestination, welche als *voluntas consequens*, wie wir oben erklärt haben, aus der *antecedens* hervorgeht und deren Kraft durch die Mitwirkung des Menschen zur wirklichen Offenbarung kommen läßt.

An derselben Stelle im Römerbriefe stützt der Apostel ferner unsere übernatürliche und unwandelbare Hoffnung auf die unwiderstehliche *Macht* Gottes. „Wenn Gott für uns ist, wer kann wider uns sein?“ Und dies ist der zweite Grund der übernatürlichen Unfehlbarkeit der Prädestination. Weil Gott uns alle zu

einem alle geschaffene Kraft unendlich übersteigenden Ziele prädestiniert hat, stellt er uns auch seine eigene, unendliche, alles besiegende Kraft zu Gebote, damit wir durch Gott, der mit uns ist, und wegen Gott, der uns so unendlich geliebt hat,[418] in allem überwinden. In der zuvorkommenden Gnade rüstet uns die göttliche Liebe mit ihrer ganzen Allmacht aus, der nichts widerstehen kann, so daß keine Kreatur im Himmel und auf Erden, keine Gewalt, weder Tod noch Leben, weder Höhe noch Tiefe uns von der Liebe Christi trennen, auf dem Wege zu unserm Ziele aufhalten kann, solange wir die Gnade in uns wirken lassen. Ja, selbst unsere eigene natürliche Schwäche, sogar die böse Willensverfassung, welche der Gnade vorhergeht, wird durch die Gnade in ihrer Wirksamkeit paralysiert, so daß sie uns auf dem Wege, auf dem Gott uns führen will, nicht aufhalten kann, wenn wir uns nur der Gnade nicht entziehen. Und diese unfehlbare, unüberwindliche und alles überwindende Macht und *efficacia* hat die Gnade auch dann, wenn sie die Umänderung des Willens nicht wirklich vollzieht; denn sie legt in den Willen einen solchen Antrieb zum Guten, daß die frühere Verfassung des Willens seine Bekehrung an sich nicht mehr hindern kann und nur insofern fortbesteht, als der Wille sich dem Einfluß der Gnade entzieht. Wenn er sich aber bekehrt, so ist die Bekehrung und die wirkliche Hinwendung zum Guten eine Wirkung jener übernatürlichen Macht der Gnade, die er in sich aufnimmt und in sich wirken läßt. Kurz, der vorhergehende Wille Gottes bewegt uns durch die vorhergehende Gnade, welche allen zuteil wird, so mächtig zu unserm Ziele hin, daß alle ihr gegenüberstehenden Hindernisse, kommen sie von außen, oder von unserer Natur, oder sogar von unserm Willen selbst, virtuell überwunden und aufgehoben werden, und für uns, wenn wir der Gnade uns anschließen wollen, keine unüberwindlichen Hindernisse mehr sind.

In diesem Sinne können wir abermals von einer innern, aus ihrem übernatürlichen Wesen entspringenden Unfehlbarkeit der allgemeinen Prädestination reden. Aber eben darum liegt auch die Unfehlbarkeit der besonderen Prädestination nicht bloß einfach in der *praescientia*, welche Gott von unserer freien Willenstätigkeit hat, sondern in der *praescientia* einer aus der an sich unfehlbaren, übernatürlichen göttlichen Liebe und Macht hervorgehenden Wirkung und ist somit ebenso, wie die Gratuität der-

selben, ein wahres, übernatürliches, auf der Uebernatürlichkeit unseres Zieles beruhendes und ebenso trostreiches, wie erhabenes Mysterium.

Es ist aber auch ebenso klar, daß diese Unfehlbarkeit der Prädestination die Freiheit des Menschen nicht aufhebt, sondern die höchste Freiheit desselben begründet. Was der hl. Augustinus von der Gnade sagt, gilt auch von ihr: *non aufert, sed statuit libertatem.* Insofern sie nämlich als effektive Prädestination die Präszienz der freien Mitwirkung des Menschen involviert, setzt sie ja die Betätigung der Freiheit schon voraus. Insofern sie aber als allgemeine Prädestination (als *efficax*) den Menschen zur Verfolgung seines Zieles, somit auch zur Mitwirkung antreibt, befähigt sie eben dadurch den Menschen zur Betätigung seiner Freiheit, oder vielmehr steigert sie die natürliche Freiheit zur übernatürlichen und erhebt sie so sehr über ihre natürliche Schwäche und alle hemmenden Hindernisse, daß das Nichteintreten der Kooperation nicht mehr einem Mangel an Freiheit, sondern nur dem Mißbrauche derselben zugeschrieben werden kann. In dieser letztern Beziehung zur Stärkung des Willens gegen die Hindernisse wirkt die Prädestination durch die Gnade hauptsächlich beim gefallenen Menschen, um seinem Willen ein unüberwindliches, unwandelbares Festhalten am Guten möglich zu machen und ihn zu einer Standhaftigkeit zu befähigen, welche der erste Mensch bei der Abwesenheit aller Hindernisse nicht gehabt hat.

§ 102. Das wahre Mysterium der Prädestination im Gegensatze zur rationalistischen und ultramystischen Auffassung derselben

Das, was wir über das Wesen der Prädestination nach der katholischen Lehre gesagt haben, wird ein neues Licht empfangen, wenn wir die einseitigen Gegensätze beziehungsweise Verstümmelungen des Mysteriums näher ins Auge fassen, wie sie im Laufe der Zeit zutage getreten sind.

Das wahre Mysterium der Prädestination steht in der Mitte zwischen zwei Extremen, welche von den beiden in ihr organisch verbundenen Elementen das eine oder das andere entweder gänzlich aufgeben, oder doch über Gebühr so betonen, daß das andere dadurch verkümmert wird. Entweder betont man zu sehr die Selbstbewegung des Menschen, die Einleitung und Tragung des-

selben durch göttliche Führung ausschließend, oder man macht aus der göttlichen Führung ein Treiben, ein Fortreißen des Menschen, worin dessen eigenes Gehen und Fortschreiten zurücktritt. Erstere ist die rationalistische und naturalistische Lehre, letztere die ultramystische und ultrasupranaturalistische, die jedoch wiederum in ihrer vollständigen Ausbildung nur den Charakter eines rationalistischen Mechanismus hat.

Beginnen wir mit der *naturalistischen* oder *rationalistischen Lehre.*

Die orthodoxe Lehre behauptet, daß *Gott sich aus sich selbst durch seine freie Liebe dazu bewege, uns durch seine zuvorkommende Gnade anzutreiben und zu unserm Ziele hinzubewegen.* Die naturalistische Lehre andererseits schließt jede von Gott ausgehende und auf uns übergehende Bewegung, also die *transmissio in finem*, und damit die Prädestination selbst als das Prinzip derselben aus; sie will hingegen, daß der Mensch sich selbst durch seine eigene Freiheit den ersten Impuls, die erste Richtung auf sein Ziele gebe, also *sich aus sich selbst bewege und dadurch dann Gott bewege*, ihm seine Hilfe und Unterstützung zur Ausführung des gemachten *propositum* und endlich den ewigen Lohn zu geben.

Im erstern Falle *bewegt Gott sich selbst* (gratuito) *und uns* (mit an sich infallibler Liebe und Macht); und *er sieht*, wofern wir uns bewegen lassen, *in unserer Bewegung eine Wirkung seiner Prädestination*; im zweiten Falle *bewegt der Mensch sich und Gott*, und Gott sieht in dessen Bewegung nur *eine Wirkung des Menschen*, auf die er selbst keinen sollizitierenden Einfluß auszuüben vermag, und die er bloß mit seiner Hilfe zur Ueberwindung etwaiger Hindernisse unterstützen und mit seinem Lohne krönen kann.

Im erstern Falle geht die Prädestination der *prescientia meritorum* voraus, weil sie die Ursache derselben ist; im letztern folgt sie der praescientia meritorum nach, weil diese principaliter vom Menschen abhängen; sie setzt die Tätigkeit und Bewegung des Menschen voraus und ist dann keine eigentliche Prädestination mehr, durch welche der Mensch zu seinem Ziele geführt wird, keine *praedestinatio movens in finem*, sondern bloß eine Prädestination des Lohnes, welchen der Mensch für seine Tätigkeit erhalten soll.

Diese naturalistische Lehre war in den Pelagianern am schärfsten ausgeprägt. Sie faßten die menschliche Freiheit nicht auf als jene aktive Indifferenz, welche dem Willen auch unter der Gnade und überhaupt unter einem von Gott empfangenen, seiner Entscheidung für das Gute vorhergehenden Impulse zukommt, sondern als eine unbedingte Unabhängigkeit von Gott und jedem göttlichen Impulse, kraft deren sich der Wille ebenso *aus sich* zum Guten wie zum Bösen hinbewegen könne. Wie nun der Mensch im Bösen ohne Gott wirkt und das *principale agens et movens* ist, so ist er es auch nach Pelagius im Guten; wie er sich zu jenem den ersten Impuls geben kann, so kann er es auch zum Guten; und wie uns Gott zum Bösen nicht hinbewegt und prädestiniert, und dasselbe nur als eine fremde Wirkung durch seine *praescientia* voraussieht, so kann er auch das Gute nur als eine von ihm ganz unabhängige Wirkung des Menschen voraussehen. Wenn er sich irgendwie dabei beteiligen will, so kann er dies nur, indem er die Entscheidung des Willens abwartet, sich mit seiner unterstützenden Gnade an sie anschließt und dem Menschen zur Ausführung *seines* Vorhabens, seines propositum, verhilft. Die Gnade wirkt nicht auf den Willen selbst ein, um ihn in Bewegung zu setzen; sie ist bloß ein Instrument, welches dem Willen unterworfen und in die Hand gegeben wird, damit er die Bewegung, welche er selbst angefangen hat, glücklich mit Ueberwindung aller Hindernisse ausführen könne. Hier prädestiniert sich der Mensch eigentlich selbst, indem er nicht, wie Augustinus sagt, sein *propositum bonum* an das göttliche anschließt und von diesem ausgehen läßt, sondern durch das seinige das göttliche bestimmt.

Eine solche Lehre aber widerspricht streng genommen nicht nur der übernatürlichen, geheimnisvollen Prädestination zum ewigen Leben, sondern auch jener, welche in der natürlichen Ordnung stattfindet. Denn auch hier bewegt sich der Wille zu dem natürlich Guten nicht ebenso aus sich, wie zu dem Bösen, sondern zu jenem nur in Kraft des von Gott in seine Natur gelegten Impulses zum Guten. Deshalb sind auch die Gründe, welche der hl. Augustinus den Pelagianern entgegenhält, nicht immer aus der Ordnung der Gnade entnommen, wie z. B. wenn er sagt, zu jeder guten Handlung des Willens sei es notwendig, daß das Gute ihm wohlgefalle, daß er sich dazu hingezogen fühle,

daß in ihm eine Triebkraft sei, die ihn dazu antreibe. Ja, er nimmt zuweilen wenig Rücksicht darauf, ob der der Entscheidung des Willens für das Gute vorhergehende Impuls in der Natur selbst, resp. in ihrem Gebiete, oder absolut über der Natur in der übernatürlichen Gnade liege, weil die Pelagianer durch ihr Prinzip nicht nur den übernatürlichen, sondern überhaupt jeden Impuls des Willens ausschlossen.

Um so mehr widerspricht aber jene Lehre der übernatürlichen Heilsordnung, worin der Mensch aus sich auch mit der ganzen Energie und Triebkraft der Natur nichts tun kann, sondern nur insofern etwas leistet, als er von der zuvorkommenden, unverdienten, übernatürlichen Gnade Gottes getragen wird. Hier wirkt der Mensch nur, insofern Gott durch eine übernatürliche Einwirkung macht, daß er wirkt, und folglich in ihm wirkt. Die ganze Tätigkeit, die ganze Bewegung des Menschen geht ursprünglich und hauptsächlich von dem Ratschlusse und der Berufung Gottes aus und wird nur durch den von Gott ergriffenen Willen des Menschen vollzogen. In dem, was der Mensch tut, sieht Gott nicht eine Wirkung des von ihm unabhängigen Entschlusses des Menschen, sondern eine Wirkung seines eigenen *propositum*, welches dem bei der Ausführung der Bewegung notwendigen Entschlusse des Menschen vorausgeht und denselben hervorruft. Darum bedarf Gott auch keiner seiner Berufung vorauszusetzenden Disposition des menschlichen Willens, um seinen Entschluß durchzuführen, da seine Berufung allein mächtig genug ist, die notwendige Kooperation des Willens hervorzurufen; und ebensowenig kann eine im Willen vorausgehende konträre Disposition der absolut entscheidende Grund sein, warum der Ratschluß Gottes am Menschen scheitern sollte. Das ist die supernaturalistische Lehre, welche der hl. Augustinus den Pelagianern gegenüberstellt.

Indem man den eigentlichen Schwerpunkt derselben übersah, hat man daraus Schlüsse gezogen, welche dem von uns dargestellten Charakter der Prädestination, namentlich in Betreff des Verhältnisses der besondern zur allgemeinen, widersprechen und den hl. Augustinus zum Repräsentanten einer ultramystischen Auffassung der Prädestination machen wollen, während er in der Tat der rationalistischen Auffassung der Pelagianer gegenüber eigentlich nur das einfache, wahrhaft mystische und übernatürliche Wesen derselben verteidigen wollte.[419]

Daß manche Ausdrücke des hl. Augustinus eine prädeterminatianistische Färbung haben, ist nicht zu verwundern, wenn man bedenkt, daß er alles aufbieten mußte, um den Pelagianern auch den letzten Hinterhalt zu nehmen. Er mußte darauf dringen, daß kein von der Gnade unabhängiger Freiheitsgebrauch irgendwie die Prädestination bedinge, daß vielmehr jeder Freiheitsgebrauch, der auf das ewige Heil Einfluß habe, von der Prädestination durchaus abhängig sei, und daher war es in seiner polemischen Stellung ganz natürlich, daß er den allgemeinen, bedingten Heilswillen in den Hintergrund, den besonderen, absoluten in den Vordergrund stellte und das Verhältnis beider, namentlich den Uebergang aus dem einen zum andern, in der Regel beiseite ließ. Denn wenn er das Bindeglied beider, die Präszienz der menschlichen Mitwirkung, nachdrücklicher betont hätte, würden die Semipelagianer unfehlbar das in ihrem Sinne ausgelegt, würde er selbst unter den gegebenen Umständen kaum Worte gefunden haben, um die wahre Bedeutung jenes Momentes ganz unzweideutig darzulegen. —

Die *ultramystische Auffassung*, welche der vom hl. Augustinus bekämpften extrem entgegengesezt ist, charakterisiert sich im allgemeinen dadurch, daß sie die Einwirkung des bewegenden Gottes auf den Willen als eine Prädetermination ansieht, welche die auf ihren Antrieb hin erfolgende Bewegung des Willens entweder gar nicht oder nur mit Mühe als eine Selbstbewegung des Willens, als Produkt seiner freien Selbstbestimmung erkennen läßt.

Ultramystisch nennen wir sie deshalb, weil sie eben das mystische Element der Prädestination über Gebühr betont, obgleich sie es eben dadurch nach der andern Seite wieder heruntersetzt und so das lebendige Mysterium mehr oder weniger in einen toten Mechanismus auflöst. Denn wenn ich die bewegende Einwirkung Gottes auf den Willen so sehr betone, daß dieser schlechtweg bewegt wird, ohne sich selbst zu bewegen, dann raube ich jener Einwirkung das, was das Erhabenste an ihr ist, daß sie nämlich den Menschen in Stand setzt, sich nicht nur auf dem natürlichen Gebiete, sondern auch auf dem übernatürlichen, auf welches er durch die Gnade Gottes erhoben wird, selbst zu bewegen.

Wo die freie Selbstbewegung und Selbstbestimmung des Men-

schen unter dem bewegenden Einflusse Gottes ausdrücklich ausgeschlossen, wo also der Prädeterminismus in seiner ganzen Schroffheit vorgetragen wird, haben wir eine offene Leugnung des christlichen Mysteriums der Prädestination vor uns, einen Irrtum, der nicht weniger die Macht und Erhabenheit Gottes verletzt, als der ihm entgegengesetzte Naturalismus, und den Menschen eben da am tiefsten erniedrigt, wo Gott ihn am höchsten erheben will.

Wenn auch nicht aufgehoben, so wird der wahre Charakter des Mysteriums doch verdunkelt, und der Brennpunkt seiner wunderbaren Größe in den Schatten gestellt, wofern man sich die bewegende Einwirkung Gottes auf den Willen so denkt, daß die Kooperation des Willens oder seine Selbstbestimmung, wenn auch nicht gerade mit absoluter Notwendigkeit, so doch mit innerer Unfehlbarkeit aus der Kraft des vorhandenen Impulses entspringen müsse. Wer diese Unfehlbarkeit von jener Notwendigkeit zu unterscheiden vermag, der möge sich mit dieser Ansicht befreunden; wir vermögen es nicht, namentlich wenn mit der Unfehlbarkeit voller Ernst gemacht werden soll; denn mit absoluter Unfehlbarkeit folgt aus einer Ursache nur das, was nicht ausbleiben kann, was also in ihr schon so bestimmt ist, daß es, so lange sie besteht, nicht aufgehoben werden kann.

Ohne jedwede innere Bestimmung des Willens von seiten der Gnade ist freilich der bewegende Einfluß Gottes nicht denkbar; die Gnade darf den Willen nicht allein handeln lassen, sie darf ihn auch nicht bloß zum Handeln überhaupt befähigen; sie muß ihn überdies zum Handeln inklinieren, und zwar nicht bloß von außen herein, dadurch nämlich, daß sie ihm reizende Objekte vorhält, die ihn *anziehen*, sondern von innen heraus, indem sie ihn *antreibt*: was alles die Thomisten gegen Molina geltend machten, obgleich letzterer in der Tat nichts von allem leugnete. Aber aus allem dem folgt nicht im entferntesten, daß eine solche Bestimmung des Willens, die ohne sein Zutun stattfindet, die Selbstbestimmung desselben unfehlbar nach sich ziehe; es folgt nur, daß die letztere, *wenn* sie stattfindet, nur auf Grund und in Kraft der von Gott gegebenen Bestimmung erfolge.

Es war ein an sich durchaus löbliches Bestreben der thomistischen und augustinensischen Theologen, daß sie die allseitig durchgreifende Abhängigkeit des Menschen in seinem moralischen

und namentlich in seinem übernatürlichen Wirken von Gott möglichst zur Anerkennung bringen wollten. Sagt doch der hl. Bonaventura, die Frömmigkeit neige eher dazu hin, der Gnade zu viel zuzuschreiben, als der natürlichen Freiheit. Aber die Würde der Gnade wird am besten eben in derjenigen Auffassung gewahrt, die wir verteidigen. Denn der natürlichen Freiheit schreiben wir im Werke des Heiles absolut nichts zu, nicht einmal die Kooperation mit der Gnade, als wenn dieselbe außer und neben, wenn auch selbst unter der Gnade stattfände. Die Fähigkeit und der Antrieb, mit der Gnade zu kooperieren, wird dem natürlichen Willen erst durch die Gnade gegeben; die Kooperation ist ein Akt der von der Gnade gegebenen übernatürlichen Freiheit, und somit hängt der Mensch in allem von der Gnade Gottes ab. Wenn aber diese Abhängigkeit nicht bloß für den Menschen, sondern auch für Gott selbst und seine Gnade wahrhaft glorreich sein soll, dann muß sie den Menschen so hoch erheben, daß er kraft derselben in der übernatürlichen Ordnung sich ebenso frei bewegt, ebenso seiner selbst mächtig ist, wie in der natürlichen; denn nur so zeigt sich die Gnade als eine die natürliche Freiheit veredelnde, nicht sie zerstörende Kraft: so erst zeigt sich die Macht der Einwirkung Gottes auf den Menschen in ihrem vollen Glanze, indem er denselben nicht nur zu einem übernatürlichen Leben erhebt, sondern auch dieses Leben ihm dadurch wahrhaft zu eigen macht, daß er die Auswirkung desselben von seiner eigenen Selbstbestimmung abhängig sein läßt. Oder sollte der Mensch darum weniger von Gott abhängig sein, weil Gott durch seine Macht bewirkt, daß auch vom Menschen etwas Großes abhängen kann?

Daraufhin glauben wir behaupten zu dürfen, daß gerade die Verteidiger der *gratia praedeterminans* resp. die der *gratia victrix* dasjenige, was an der Prädestination Gottes das Erhabenste und für ihn Ehrenvollste, in ihr selbst der Kern des Mysteriums ist, verkümmert haben. Für diese Behauptung haben wir jedoch noch andere Gründe.

Die Verteidiger der gratia praedeterminans betrachteten die physisch-prädeterminative Kraft der Gnade als eine Eigenschaft, welche überhaupt jeder erfolgreichen Einwirkung Gottes auf die vernünftige Kreatur wesentlich zukomme, also auch derjenigen, durch welche die vernünftige Kreatur zu natürlich guten Akten

bewegt wird. Schon daraus allein ergibt sich, daß diese Art der Kraft kein spezifischer Vorzug der übernatürlichen Bewegung ist, wodurch Gott die Kreatur zum ewigen Leben führt, daß sie folglich auch kein spezifisch christliches Mysterium sein kann. Der Vorzug der christlichen Prädestination läge dann bloß in dem Objekte, wozu sie den Menschen hinbewegt, sowie in der Erhebung der Willenskraft zum Prinzip übernatürlicher Akte. Aber eben diese Erhebung des Willens in eine höhere Sphäre wird wieder in Schatten gestellt, wenn der Wille in dieser Sphäre sich nicht vollkommen selbst bestimmt, und so nicht vollkommen zum Eigentümer seiner höhern Stellung geworden ist. Wenn dagegen schon in der natürlichen Ordnung keine Bewegung durch die Prädetermination, sondern durch Verleihung der aktiven Freiheit und Spannkraft angenommen wird, so erscheint die übernatürliche Bewegung doppelt wunderbar: einmal, weil sie uns einem übernatürlichen Ziele entgegenführt, und zweitens, weil Gott das Prinzip dieser Bewegung uns so zu eigen gibt, daß wir in unserm Aufsteigen von der Erde zum Himmel nicht nur getragen werden, sondern selber auf den uns geschenkten Flügeln fliegen.

Weit mehr noch als durch die thomistische Auffassung der Willensbewegung wird das wunderbare Mysterium der christlichen Prädestination verdunkelt durch die Lehre von der gratia victrix im Sinne der Augustinenser. Der Brennpunkt der thomistischen Ansicht, die Bewegung des geschaffenen Willens überhaupt durch Gott von innen heraus und die Ergänzung seiner natürlichen Kraft durch eine übernatürliche in der Bewegung zum übernatürlichen Ziele, kurz der reale, physische, resp. hyperphysische Einfluß Gottes tritt hier ganz in den Hintergrund, um einem moralischen, einem Einflusse durch Anreizung, Ergötzung des Willens Platz zu machen. Mag die Anreizung auch eine unfehlbar hinreißende sein, so ist darum doch die Bewegung des Willens durch Gott nichts Wunderbareres, als die Bewegung desselben durch die sinnliche Begierde, der gegenüber die Gnade den Willen stärken soll. Der höhere Zug der *delectatio coelistis*, dessen Notwendigkeit in diesem Systeme nicht durch die absolute Uebernatürlichkeit der betreffenden Akte, sondern durch die moralische Schwächung unseres Willens gefordert wird, enthält weder überhaupt eine Bewegung des Willens aus seinem innersten Wesen heraus, wo nur sein Schöpfer ihn ergreifen kann, noch eine Er-

hebung der Willenskraft in eine höhere Sphäre, wodurch dieselbe übernatürlich formiert und belebt würde, um sich auf übernatürliche Weise zu betätigen. Wenn wir daher die letztern Momente annehmen und sie dahin erklären, daß die physische Einwirkung Gottes zugleich eine moralische ist, welche dem Willen zugleich die physische und moralische Schwungkraft verleiht und dadurch seine volle Freiheit zum Handeln begründet: so werden wir auch ohne eine gratia victrix die Idee der Bewegung des Willens durch Gott weit tiefer und kraftvoller fassen, als die in Frage stehenden Theologen mit ihrer *gratia victrix.*

Wenn dagegen die Molinisten und Kongruisten die Verbindung zwischen der zuvorkommenden Gnade und wirklichen Bewegung des Willens nur als eine schlechthin tatsächliche anerkennen wollten, und sie nur insofern der Vorsehung Gottes unterwerfen, als derselbe sie durch die *scientia media* vorausgesehen: so haben sie damit in keiner Weise das Mysterium der christlichen Prädestination beeinträchtigt, wofern sie nur, was sie größtenteils, was namentlich ihre Anführer, Molina und Suarez, taten, den wahren Gehalt der Lehre der Thomisten und Augustinenser beibehielten.

Aber am allertiefsten und klarsten scheint uns den eigentümlichen, mystischen und übernatürlichen Charakter der Prädestination und der Bewegung des Menschen durch Gott der geistvolle Gregor von Valentia nach dem Vorgange des hl. Thomas hervorgehoben zu haben.[420] Die Bewegung des Menschen zum übernatürlichen Endziele gestaltet sich demnach folgendermaßen:

Um im Menschen eine selbsttätige, übernatürliche Willensbewegung hervorzurufen, muß Gott den Menschen in eine höhere Lebenssphäre versetzen, seine natürliche Kraft durch ein übernatürliches Komplement formieren, beleben und befruchten, dieselbe veredeln und umwandeln, wie der Körper durch die Eingießung der Seele formiert und belebt wird. Diese Erhebung, Formierung und Aktuierung der natürlichen Kraft ist der Angelpunkt der ganzen übernatürlichen Bewegung des Menschen von seiten Gottes. Sie ist in sich selbst Bewegung im eigentlichsten Sinne, weil eine Uebertragung aus der Potenz zum Akte, nicht zum actus secundus, sondern zum actus primus, wodurch die Potenz formiert wird und in ihrem innersten Grund die Kraft und die Neigung zur Setzung übernatürlicher Akte aufnimmt. Sie

wird allein von Gott efficienter bewirkt, wie auch die Natur von ihm allein ins Dasein gerufen wurde. Aber eben deshalb bewirkt sie auch in uns eine neue, höhere Natur, wodurch wir, wie durch die Natur in bezug auf das natürlich Gute, von innen heraus zum übernatürlich Guten befähigt und inkliniert werden. Wie daher Gott als Schöpfer der Natur auch das Prinzip alles dessen ist, was der Mensch auf Grund und in Gemäßheit der natürlichen Tendenz derselben Gutes tut und durch die Natur den Menschen auch da bewegt, wo derselbe kraft der Natur sich selbst bewegt: so wird Gott in höherer Weise durch die Erhebung und Umwandlung der Natur das bewegende Prinzip alles dessen, was der Mensch kraft jenes höhern Lebensprinzipes selbständig wirkt. Jene Bewegung ist also der Ausgangspunkt aller übrigen Bewegungen, die als Tätigkeiten des Menschen aus ihr hervorgehen; sie ist eine reale, physische im Gegensatze zur moralischen, eine hyperphysische im Gegensatze zur natürlichen, eine *impressio*, ein Eindruck, den Gott in die Seelenkräfte macht, damit sie in tätige Bewegung übergehen und dadurch ein Ziel erreichen, welches sie aus sich nicht erreichen konnten.[421] Aber sie ist es auch, wodurch die übernatürliche Tätigkeit als das innerste Eigentum des Menschen erscheint, indem sie das Prinzip derselben in den Grund seiner Kräfte hinabsenkt und so die Tätigkeit selbst nicht als eine schlechtweg von außen angetane, sondern als eine aus dem innersten Lebensgrunde der Seele hervorkeimende und herausquellende darstellt. Wie es keine mächtigere und tiefergehende Bewegung des Menschen von seiten Gottes gibt, als diese, wodurch seine Natur in ihrem innersten Grunde umgestaltet und erhoben wird, so gibt es auch keine, wodurch die Selbständigkeit und Selbsttätigkeit des Bewegten tiefer begründet und deutlicher erklärt werden könnte. Diese Bewegung gibt uns eben unsere übernatürliche Freiheit, durch welche wir bei den übernatürlichen Akten ebenso selbsttätig mitwirken, wie bei den natürlichen Akten durch unsere natürliche Freiheit.

Indes ist diese Bewegung des Menschen durch Gott, wie schon angedeutet, nur das tiefste, innerste Moment, der Angelpunkt in dem Prozesse, wodurch das heilsame Wirken des Menschen für sein übernatürliches Ziel zustande kommt. Um nämlich diese Bewegung im Menschen zu vollziehen, muß Gott auch den Menschen zur Aufnahme derselben heranziehen, und nachdem er sie

vollzogen, muß er den Menschen zur Betätigung und Geltendmachung der durch dieselbe ihm mitgeteilten Lebensprinzipien anregen. Im ersten Falle leitet er die besprochene Bewegung ein, im zweiten Falle macht er sie fruchtbar; beides tut er durch die aktuelle Gnade, welche nicht, wie die habituelle, Ziel und Wurzelprinzip einer Bewegung, sondern vielmehr in sich selbst Bewegung und eben dadurch dazu angetan ist, eine weitere Bewegung hervorzulocken und anzuregen. An und für sich hat die aktuelle, anregende, sollizitierende Gnade in ihrem Einflusse auf den Willen keinen mystischen, übernatürlichen Charakter. Aber wo sie, wie hier, den Willen zur Aufnahme resp. zur Betätigung einer ihm innewohnenden übernatürlichen Kraft bewegen, wo sie ihn in eine höhere Region hineinziehen oder in derselben vorwärts ziehen soll, muß sie an dem Charakter und der Uebernatürlichkeit dieser Kraft selbst partizipieren. Es wäre eine oberflächliche Auffassung der Bewegung des Willens zu seiner übernatürlichen Tätigkeit, wollte man die letztere als Wirkung des bloß von der aktuellen Gnade angeregten, natürlichen Willens betrachten. Die aktuelle Gnade wird nur zur wirklich bewegenden in Verbindung mit, oder im Anschlusse an die habituelle, aus welcher die Bewegung, d. h. die Lebenstätigkeit der Seele hervorzuquellen hat. Sie erzielt die übernatürliche Tätigkeit des Willens nur dadurch, daß sie die impressio des göttlichen Lebensprinzips in der Seele nach sich zieht oder vorfindet. Beide Arten des göttlichen Einflusses, der anregende und der formierende, ergänzen und bedingen sich wechselseitig; beide zusammen bilden die vollständige *gratia motrix*, wodurch das heilsame Streben und Wirken des Menschen bedingt wird. Aber der wirkliche Erfolg dieser *gratia motrix* hängt von der freien Entscheidung des Willens ab, welcher von ihr bewegt werden soll, und das auf doppelte Weise, je nachdem der Mensch bereits durch die habituelle Gnade belebt ist, oder nicht.

Im zweiten Falle geht die Entscheidung des Menschen auf die Aufnahme der habituellen Gnade, durch welche er erst seine übernatürliche Freiheit erhalten soll; sie ist wie das Oeffnen des Auges für die Aufnahme des Lichtes, wodurch dasselbe sehen soll; der Mensch läßt durch dieselbe seine Erhebung und Formierung von Gott an sich geschehen. Im erstern Falle hingegen entscheidet sich der Mensch unter dem Einflusse der aktuellen Gnade durch

einen Gebrauch seiner übernatürlichen Freiheit zur Entfaltung der in der habituellen Gnade schlummernden Kraft. Im zweiten Falle enthält die Entscheidung des Willens eine einfache Hingabe an Gott, der ihn an sich heranzieht, um ihn zu erheben; im ersten eine Entwicklung und Entfaltung der von Gott ihm mitgeteilten übernatürlichen Bewegung. Im zweiten Falle hängt nicht bloß der einfache Erfolg, sondern auch der Eintritt der vollen gratia motrix von der Willensentscheidung ab, weil der Eintritt der forma impressa nur dann stattfindet, wenn der Wille sie aufnimmt; im ersten hingegen ist die volle gratia motrix, das Formalprinzip und die Anregung vorhanden vor der Willensentscheidung, so jedoch, daß der Wille sich ihrem Antriebe entziehen kann.

Aber diese Abhängigkeit der göttlichen Bewegung in bezug auf ihren Erfolg von der Willensentscheidung des zu bewegenden Menschen ist keine solche, durch welche die Kontinuität oder die Uebernatürlichkeit der göttlichen Bewegung unterbrochen oder beeinträchtigt würde. Die Willensentscheidung ist ja in beiden Fällen kein fremdes Element, welches in den übernatürlichen Prozeß sich unberufenerweise hineindrängte; das wäre nur dann der Fall, wenn der Wille unabhängig von einem übernatürlichen Einflusse Gottes seine Einwilligung zu geben hätte, oder wenn Gott nur eine äußere Einladung an ihn ergehen ließe, auf die von ihm ausgehende Bewegung einzugehen. Nein, wenn der Wille sich entscheidet, entscheidet er sich, innerlich gezogen und getrieben von der zuvorkommenden Gnade Gottes, die ihn innerlich ergreift. Seine Entscheidung selbst hat also einen übernatürlichen Charakter, wie die Gnade, auf Grund deren sie erfolgt. Von der aktuellen, an sich bloß moralisch die Seele affizierenden und in ihr wirkenden Gnade und der habituellen, physisch die Seele informierenden Gnade wird die Entscheidung des Willens gleichsam in die Mitte genommen, indem sie durch jene hervorgerufen, durch diese befruchtet wird, um aus dem Willen einen freien, übernatürlichen Lebensakt hervorgehen zu lassen.

Das ist die wahrhaft mystische, aber in ihrer mystischen Größe und Erhabenheit überaus lichtvolle Darstellung der übernatürlichen *tansmissio hominis in vitam aeternam*, als deren Prinzip und Grund der hl. Thomas die Prädestination bezeichnet, eine Darstellung, in welcher weder die Gnade die Freiheit, noch

die Freiheit die Gnade verdunkelt, vielmehr die Gnade eine mystische Freiheit begründet, und diese Freiheit die ganze mystische Kraft und Bedeutung der Gnade offenbart. Beide Momente erscheinen hier wahrhaft organisch verschlungen und einander durchdringend, indem nicht der natürliche Wille mit seiner natürlichen Freiheit der Gnade gegenübergestellt, sondern als von der Gnade affiziert und informiert, zu einem mit übernatürlicher Kraft und Freiheit ausgestatteten Willen emporsteigt und in den übernatürlichen Prozeß innerlich verflochten wird.

§ 103. Die Prädestination als Erwählung und Auserwählung. Die Mysterien der Gnadenwahl

Ehe wir die düstere, furchtbare Seite der Prädestination hervorheben, wollen wir sie noch kurz unter einer andern lichtvollen Gestalt betrachten, unter welcher die Hl. Schrift sie uns vorführt.

Die Hl. Schrift und nach ihr die Väter und Theologen nennen die Prädestination auch Auserwählung, *electio*. Der Ratschluß nämlich, wodurch Gott uns unserm übernatürlichen Ziele entgegenführen will, ist zugleich eine freie, gnädige Wahl, wodurch er die Seelen zum Besitze seiner selbst, zu seinen Kindern, zu seinen Bräuten ausersieht und aufnehmen will. Die Erhabenheit der Würde und die Größe der Reichtümer seiner Gnade und Glorie kennzeichnet diese Erwählung als einen Akt seiner übernatürlichen Vorsehung. Die Seele hat in ihrer Natur oder ihrer natürlichen, freien Tätigkeit nichts, was sie der Erwählung Gottes irgendwie würdig machen könnte, aber auch nichts, was Gott unbedingt von ihrer Erwählung zurückhalten könnte. Die Güte Gottes und die Verdienste Christi sind der einzige, aber auch der in seiner Kraft unbeschränkte Grund, worauf die Erwählung erfolgt. Die wirkliche Erhebung der Seele zu dem von Gott ihr zugedachten erhabenen Stande kann aber geschehen entweder einfach durch Zeugung, wie bei den Unmündigen, oder durch förmliche Vermählung, wie bei den Erwachsenen, die sowohl beim Empfange der heiligmachenden Gnade durch die ihr vorausgehenden Dispositionen, als beim Empfange der Glorie durch die Beharrlichkeit in der Gnade bis zum Ende ihrem himmlischen Bräutigam entgegenkommen müssen. Alle Menschenseelen sind durch den allgemeinen Heilswillen Gottes zu seinen Kindern und

Bräuten erwählt und werden infolge dessen berufen; aber nur diejenigen, welche auch faktisch die Taufe erlangen oder mit ihrer Gegenwahl der Wahl Gottes bis zum Ende entgegenkommen, sind effektiv und absolut *auserwählt* und aus der Schar der bloß *Erwählten* ausgeschieden.

Es ist klar, daß diese Auserwählung ebenso wie die Prädestination, mit der sie im Grunde identisch ist, und in derselben Form unverdient und unfehlbar ist. Gott erwählt uns nicht, weil wir ihn erwählt haben, sondern durch seine Erwählung, durch seinen Ruf, durch den er uns zugleich einladet und anzieht, macht er es uns möglich, ihn zu erwählen. Die Auserwählung (*electio*) geht, wie die Prädestination, aus der unverdienten, aber auch unfehlbar treuen und mächtigen Liebe (*dilectio*) hervor, wodurch uns Gott zur übernatürlichen Vereinigung mit ihm berufen hat, aus einer Liebe, welche, obgleich unsererseits ganz unverdient, dennoch uns eine sicherere Zuversicht auf die Erreichung unseres Heiles gewährt, als wenn sie sich nach der von uns allein abhängigen natürlichen Willensrichtung richten müßte. Aber darum wird diese Liebe auch nur insofern eine auch faktisch ausscheidende und faktisch unfehlbar den Bund Gottes mit dem Menschen schließende, als Gott den Eintritt der von ihm provozierten Gegenwahl und das Entgegenkommen des Menschen voraussieht. Es steht zwar nicht in unserer Macht, unsere Erwählung und Berufung zu bewirken, aber wohl hängt es von uns ab, dem Rufe zu folgen und dadurch nach dem Worte des Apostels unsere Auserwählung und unsere Berufung zu einer faktisch wirksamen und sichern zu machen.

Bis hierhin finden wir in der Auserwählung wie in der Prädestination lauter Licht, nichts als trostreiche und erhebende Wahrheiten, welche uns die sicherste Zuversicht auf die Erreichung des höchsten Gutes einflößen, und haben wir alle Ursache, mit dem Apostel im Anfange des Briefes an die Epheser Gott wegen des Mysteriums seiner Prädestination und Auserwählung zu preisen und zu verherrlichen.

Aber derselbe Apostel ruft uns auch im Briefe an die Philipper zu: „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern; denn Gott ist es, der in euch das Wollen und Vollbringen hilft nach seinem Wohlgefallen."[422] Eben deshalb, weil wir unser Heil nur wirken auf Grund der Einwirkung Gottes auf uns, durch welche er uns ruft

und bewegt, sollen wir mit Ehrfurcht und Zittern uns seiner Einwirkung unterwerfen, um uns nicht durch Widerspenstigkeit gegen dieselbe eine größere Schuld aufzuladen, als wenn wir unser Heil selbständig wirken sollten; denn im erstern Falle verscherzen wir nicht nur mutwillig unsere Seligkeit, sondern weisen auch die rettende Hand Gottes zurück und vereiteln seine zärtlichen Bemühungen um uns, die er in reiner Güte und Liebe (*pro bona voluntate*) uns zukommen läßt. Ferner, weil unser eigenes Wirken von der Einwirkung Gottes bedingt ist, diese Einwirkung aber nur von dem freien, gnädigen Wohlgefallen Gottes abhängt, welches wir aus uns selbst in keiner Weise verdienen können, so haben wir zu fürchten, daß Gott, nachdem wir ihm einmal widerstanden, seine rettende Hand zurückziehen und später wenigstens nicht mehr mit dem Reichtum der Gnade uns zuvor- und zu Hilfe kommen werde, welchen er uns früher zugedacht hätte, daß er uns verlassen werde, weil wir ihn verlassen, und wir mithin immer weiter von unserer Berufung und Bestimmung abweichen. In dieser Furcht also, will der Apostel, sollen wir uns hüten, irgend einer Gnade zu widerstehen, sollen wir mit Zittern alle Einsprechungen Gottes sorgfältig aufnehmen und als ein williges Werkzeug in seiner Hand uns von ihm gebrauchen und leiten lassen.

Indes diese furchtbare Seite der Prädestination und Auserwählung ist offenbar nur ein Schatten, den wir selbst auf sie werfen, und den wegzuräumen ganz in unserer Gewalt steht. Denn wir sehen wohl ein, daß hier weder die Barmherzigkeit Gottes noch die Freiheit des Menschen irgendwie beeinträchtigt wird; ist es doch eben die durch die Freiheit so schnöde verschmähte und mißachtete Barmherzigkeit, welche dem Menschen den Fluch der göttlichen Gerechtigkeit auflädet.

Finstere Wolken ziehen sich zusammen, wenn wir bedenken, daß Gott ohne Zweifel in seiner Allmacht auch über diejenigen sich wirksam erbarmen könne, welche seiner Gnade faktisch widerstehen, und daß diejenigen, welche ihr faktisch folgen, mit andern Gnaden und unter andern Verhältnissen wohl ebenso die Gnade verscherzt haben würden, wie die erstern. Hier scheint sich nämlich eine besondere Vorliebe Gottes gegen die letztern und eine gewisse Abneigung gegen die erstern kundzugeben, und zwar eine solche, die dem wirklichen Gebrauche oder Mißbrauche der menschlichen Freiheit vorausgeht, indem es eben

von jener Vorliebe oder Abneigung abhängt, ob Gott den Menschen unter die Verhältnisse setzt, von denen er weiß, daß dieser unter denselben mit seiner Gnade mitwirken wird oder nicht.

Wenn man den Umstand, daß Gott, während er es könnte, nicht alle Menschen vor dem Mißbrauche seiner Freiheit und der empfangenen Gnade bewahrt, als eine Wirkung der Abneigung Gottes gegen diese Menschen auffaßt, muß dieses Verfahren allerdings ungerechtfertigt und schrecklich erscheinen. In der Tat aber ist es nichts weiter, als ein Beweis, daß Gott in seiner zuvorkommenden Liebe nicht bis zu dem Grade und mit der Bestimmtheit das Heil solcher Menschen will, daß er bei ihnen um jeden Preis für die definitive und unfehlbare Erreichung desselben Sorge trägt. In den Menschen selbst ist freilich kein Grund vorhanden, daß Gott den einen eher als den andern gegen den endlichen Mißbrauch seiner Freiheit sicherstelle; aber ebensowenig ist ein Grund vorhanden, weshalb Gott alle Menschen dagegen sicherstellen müßte, nachdem er ihnen die Möglichkeit gegeben, ihre Freiheit gut zu gebrauchen. Ohne Zweifel müssen diejenigen, welche unter ein solches System der Vorsehung gestellt sind, daß sie mit der Gnade nicht nur mitwirken können, sondern auch voraussichtlich mitwirken werden, Gott nicht nur für die Gnade an sich, sondern auch für die effektive Kongruität der Gnade dankbar sein und letztere als eine spezielle Wohltat betrachten. Aber darum können sich die andern nicht gegen Gott beklagen, der ihnen unverdienterweise seine zuvorkommende Gnade zugewandt hatte und bereit war, sie zu retten, wenn sie mit derselben mitwirken wollten.

In etwas anderer Weise gestaltet sich die Sache bei den unmündigen Kindern, welche ohne alle Rücksicht auf den Gebrauch ihrer Freiheit je nach dem Zutreffen äußerer Umstände vor ihrem Tode zur Taufgnade gelangen oder nicht. Diejenigen, welche ohne ihre persönliche Schuld verloren gehen, können sich nicht über die gnädige Vorsehung, welche andern die Gnade effektiv zukommen läßt, beklagen, weil sie weder ein Recht auf dieselbe hatten, noch für den Nichtbesitz derselben persönlich verantwortlich gemacht werden, darum aber auch ihre natürlichen Güter und Anrechte nicht verlieren. Wenn daher bei ihnen die rettende Barmherzigkeit Gottes nicht einmal effektiv an sie heranreicht,

so ist das ebensowenig Gott zum Vorwurfe zu machen, als wenn sie bei den Erwachsenen zwar in sie hineindringt, aber nicht durch sie bis zum Ziele hindurchgeht.

Das verschiedene Verhalten des göttlichen Heilswilles in der Mitteilung der innern und äußern Gnaden, von denen die Mitwirkung des Menschen und die Erreichung des Zieles abhängt, nennt man treffend die *Gnadenwahl*, welche von der effektiven *Auserwählung* der Personen, wie wir gleich sehen werden, wohl zu unterscheiden ist.

Daß es eine solche Gnadenwahl, eine von dem freien Willen Gottes abhängige Bestimmung eines größern oder geringern Maßes von Gnaden geben könne und wirklich gebe, ist außer Zweifel. Man darf nämlich den allgemeinen Heilswillen nicht so auffassen, als wenn er, auch abgesehen von einer wirklich eintretenden Korrespondenz des Menschen, sich gegen alle gleichmäßig, gleich liebevoll verhielte, wie die Pelagianer behaupteten. Wie Gott sich durch die Verweigerung der Kooperation von seiten des Menschen nicht immer sogleich aufhalten läßt und oft durch neue Mittel den Menschen anzuziehen sucht: so spendet er auch vor der eintretenden Kooperation und abgesehen von derselben dem einen größere, dem andern geringere Gnaden, dem einen solche, die er als *effectrices* voraussieht, dem andern solche, deren Erfolglosigkeit ihm nicht unbekannt ist, und steckt dem einen das Ziel der Bewegung da, wo derselbe durch oder ohne seine Mitwirkung im Stande der Gnade sich befindet, dem andern, während er durch seine Schuld (oder ohne dieselbe bei den ungetauften Kindern) sich im Stande der Ungnade befindet. Diese Gnadenwahl widerspricht so wenig dem allgemeinen Heilswillen, daß sie vielmehr diesem die bestimmte Form gibt, in der er sich gegen die einzelnen Menschen geltend macht; sie widerspräche demselben nur dann, wenn Gott seinerseits in dieser Wahl einzelne Menschen ganz überginge und ihnen gar keine Gnade zuwändte, wodurch sie zum Heile gelangen könnten. Ja, weil der allgemeine Heilswille selbst reine Gnade ist, so liegt es in der Natur der Sache, daß Gott, um sich als den Herrn seiner Gaben zu zeigen, ihn nicht in gleicher Weise bei allen Menschen geltend macht.

Von der Freiheit und Mannigfaltigkeit der Gnadenwahl innerhalb des allgemeinen Heilswillens hängt es zum großen Teile ab,

ob der allgemeine sich zum besondern gestalte, der virtuelle und bedingte in den effektiven und definitiven übergehe, oder aber in die Reprobation umschlage. Aber in diese Gnadenwahl darf man darum nicht den effektiven, definitiven, besondern Heilswillen selbst oder die definitive Auserwählung der Personen mit aufnehmen, als wenn Gott von vornherein den Entschluß faßte, die einen zur Glorie zuzulassen, die andern nicht, und darum den einen solche Gnaden zu geben, die effektiv zu ihr führen, den andern sie zu verweigern. Sonst würde es nämlich in bezug auf wirkliche Erreichung des Heiles keinen Unterschied zwischen der *voluntas antecedens* und *consequens* geben, würde auch nicht eingesehen werden können, wie Gott gegen die nicht zum Heile Gelangenden den ernsten Willen haben könne, sie ebenfalls effektiv zum Heile zuzulassen, falls sie mit seiner Gnade mitwirkten. Denn dieser Wille setzt voraus, daß Gott seinerseits die Zahl der Prädestinierten nicht schon unabhängig von der Voraussicht der Mitwirkung der Menschen festgestellt habe; sonst müßte er ja selbst darauf bedacht sein, daß von denen, welche er nicht prädestiniert hat, niemand durch seine Mitwirkung in jene Zahl hineingerate. Obgleich Gott durch einen von vornherein unbedingten Willen einige zur effektiven Erreichung des Heiles auswählen kann, so darf er doch nicht von vornherein exklusiv verfahren, und muß sich die Gnadenwahl im allgemeinen darauf beschränken, daß Gott nicht mit gleicher Energie, gleicher Umsicht, gleicher Geduld das Heil aller Menschen herbeizuführen bemüht ist, während er doch ernstlich darauf absieht, einem jeden, falls er mitwirkt, effektiv zu demselben zu verhelfen, und folglich ihn effektiv zu prädestinieren.

Prinzipiell liegt von dem von uns eingenommenen Standpunkte aus nirgendwo, weder in der Prädestination noch in der bei ihrer Durchführung beteiligten Gnadenwahl, ein Widerspruch, weder mit der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes, noch mit den Rechten und vernünftigen Ansprüchen des Menschen; und die *occulta judicia* in der Vorsehung Gottes können nicht deshalb als düstere, unentwirrbare Rätsel gelten, weil uns die Grundsätze, welche ihre Milde und Strenge rechtfertigen, nicht durch Vernunft und Offenbarung bekannt gemacht worden wären. Die unerforschliche Tiefe der Werke Gottes besteht vielmehr darin, daß wir die Ratschlüsse desselben nach ihrer Tragweite im einzelnen,

in bezug auf bestimmte Menschen oder Personen, sowie auch die bestimmte Art und Weise, wie Gott im einzelnen und im ganzen die Barmherzigkeit mit der Gerechtigkeit verflicht, nur spärlich und in der Regel erst nach dem Eintritt der Wirkung berechnen und erkennen können. In dieser Beziehung kann und soll der Mensch sich nicht in die erhabenen Wege Gottes eindrängen, weder um an Gott Forderungen zu stellen, noch um seine Verfügungen zu bekritteln. In dem allgemeinen Bewußtsein, daß alle Wege des Herrn Barmherzigkeit und Wahrheit sind, soll er die Ratschlüsse der unendlichen Weisheit, Liebe und Heiligkeit ehrfurchtsvoll anbeten und sich hüten, durch hochmütigen Vorwitz die Gerechtigkeit statt der Barmherzigkeit über sich herabzurufen.

Es sind das die düstern und zum Teil wegen ihrer Ungewißheit und der Strenge der göttlichen Gerechtigkeit grauenvollen Regionen, in welche, wie wir zu Anfang sagten, das Mysterium der Prädestination in seinen Verzweigungen sich verliert. Aber auch über diese Regionen wird wenigstens ein beruhigender Dämmerschein verbreitet, wenn wir den lichten und trostreichen Kern- und Wurzelpunkt des ganzen Mysteriums im Auge behalten: wenn wir nämlich festhalten, daß Gott mit unaussprechlicher, wunderbarer Liebe alle Menschen zur ewigen, übernatürlichen Verbindung mit sich selbst bestimmt und erwählt hat, und daß die Verwerfung und Ausstoßung aus dieser Verbindung erst da anfängt, wo der Mensch die wunderbare Liebe seines Schöpfers verachtet und sich selbst zum Verderben prädestiniert. In der heilsamen Furcht, durch unsere eigene Schuld diese wunderbare Liebe in einen ebenso furchtbaren Haß umzuwandeln, sollen wir zugleich in dankbarer Bewunderung unsern Blick in die Abgründe der göttlichen Güte versenken, welche der Anfang der „unerforschlichen Wege des Herrn" ist, während seine „unergründlichen Gerichte" auf jenen Wegen liegen, welche zu wandeln wir selbst unsern Gott zwingen müssen. Bewundern und betrachten wir „in den Tiefen der Weisheit und Wissenschaft Gottes" am meisten denjenigen Ratschluß, welchen Gott uns mit der größten Bestimmtheit und Sicherheit offenbart hat, jenen Ratschluß, durch welchen Gott alle Menschen in seinem eingeborenen Sohne geliebt und mit allem himmlischen Segen überschüttet hat, durch welchen er beschloß, aus den tiefsten Tiefen seiner Gott-

heit heraus auf seinen Sohn, als den Eckstein, durch die Kraft des Hl. Geistes alle Menschen zu einem Tempel seiner Herrlichkeit aufzubauen, wofern sie sich nicht als ungefüge Steine darstellen und durch eigene Schuld es verdienen, vom Baumeister verworfen zu werden.

Christus ist das Zentrum, der Grund, das Ideal und das Ziel, wie der ganzen übernatürlichen Weltordnung, so auch des Ratschlusses, durch den sie geleitet und verwirklicht wird. Aus ihm schöpft dieser Ratschluß seine Erhabenheit, seine Wirksamkeit, seine Allgemeinheit. Denn alle Menschen sind prädestiniert in der Prädestination Christi, indem Christus durch die Annahme seines eigenen Leibes auch das ganze Geschlecht als seinen Leib angenommen hat. Trotzdem, daß Christus es als eine *massa damnationis* vorfand, ist es in ihm eine *massa benedictionis* geworden, auf welcher die Liebe Gottes unwandelbarer, reicher, gnädiger ruht, als auf dem ursprünglichen Menschen. Trotzdem, daß der Mensch nicht bloß durch seine natürliche Unwürdigkeit, sondern auch durch die Schuld und die Zerrüttung seiner Natur von der Erreichung seines übernatürlichen Zieles abgehalten wird, erhebt Gott ihn durch Christus über alle seine Schwachheit und Unwürdigkeit und führt ihn in siegreichem Kampfe über Sünde, Hölle und Fleisch zum herrlichsten Triumphe. Die Infallibilität der Prädestination, und zwar die der allgemeinen, von der wir oben sprachen, die auf der allgemeinen göttlichen Liebe und der ihr entsprechenden Machtentfaltung von seiten Gottes beruhende Infallibilität enthält gerade in Christus ihren tiefsten Grund und ihre höchste Bedeutung.

DIE WISSENSCHAFT VON DEN MYSTERIEN DES CHRISTENTUMS ODER DIE THEOLOGIE

> Sapientiam autem loquimur inter perfectos; sapientiam autem non hujus saeculi ... sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram. 1. Cor. 2, 6—7.

§ 104. Die Mysterien als das der Theologie eigentümliche wissenschaftliche Gebiet

Wir haben die Galerie der Mysterien des Christentums durchlaufen. Wir haben gesehen, daß die Kernwahrheiten des Christentums für die natürliche Vernunft des Menschen wahre Mysterien sind und bleiben, d. h. Wahrheiten, welche dieselbe aus sich weder als wirklich erkennen, noch in ihrem Wesen anders, als durch analoge, und darum immer dunkle und inadäquate Begriffe auffassen kann. Wir glauben aber auch gezeigt zu haben, daß die genannten Wahrheiten, wenn man auf den Grund dieser Uebervernünftigkeit, auf ihre Uebernatürlichkeit zurückgeht und sie unter diesem Gesichtspunkte miteinander kombiniert, sich wechselseitig heben und beleuchten und zu einem wunderbaren System zusammenschließen, aus dem uns die göttliche Majestät des Christentums in ihrer ganzen Größe entgegenstrahlt. Eben dadurch haben wir uns nun zugleich reiches Material und mannigfache Erfahrungen gesammelt, um zu beurteilen, inwieweit von den christlichen Mysterien eine wissenschaftliche Erkenntnis möglich, und in welcher Weise dieselbe herzustellen sei, und um sohin das Wesen, die Methode und die Stellung der Wissenschaft von den Mysterien des Christentums, oder den wissenschaftlichen Charakter der Theologie genauer kennen zu lernen.

Die Frage, ob und wiefern die Theologie eine wahre, und zwar eine von der Philosophie durchaus verschiedene, eigene Wissenschaft sei, ist heutzutage von der größten Wichtigkeit, wie wir schon in der Einleitung bemerkten. Wir wollen versuchen, auf Grund der gewonnenen Daten einen Beitrag zur Lösung derselben zu liefern.

Unter Wissenschaft verstehen wir *objektiv* ein System von zu-

sammenhängenden Wahrheiten, die in diesem Zusammenhange erkannt werden können und sollen, oder *subjektiv* das System der Erkenntnisse, durch welches jenes objektive System in seinem Zusammenhange erkannt wird. Diese vorläufige Definition enthält vielleicht nicht alles — sicher nicht ausdrücklich —, was bei der Wissenschaft in Betracht gezogen werden kann; indes reicht sie hin, um damit unsere Darlegung zu eröffnen; seinerzeit werden wir das Uebrige gelegener beibringen.

Häufig nimmt man zwischen Philosophie und Theologie bloß eine formelle, subjektive Verschiedenheit an, mit ausschließlicher Rücksicht auf das *principium quo* der Erkenntnis, indem man sagt, die Theologie als solche fuße auf dem positiven Glauben, auf der Hingabe an die Einsicht eines andern, Gottes nämlich, die Philosophie auf der persönlichen Evidenz des Erkennenden, oder, wie manche wollen, auf Vernunftglauben.

Allein, wenn diesem subjektiven Unterschiede kein objektiver entspricht und zu Grunde gelegt wird, so kann man die Theologie kaum als eine eigene, wahrhaft selbständige Wissenschaft bezeichnen. Oder wer würde wohl von zwei selbständigen Wissenschaften reden, wenn der eine eine Reihe von mathematischen Wahrheiten aus Prinzipien erkannte, die ihm evident sind, der andere aber dieselbe Reihe erkännte und die betreffenden Prinzipien bloß glaubte? In beiden Fällen hätte man dieselbe Wissenschaft der Mathematik und auch denselben Zweig derselben; nur hätte der erstere Mathematiker seine Wissenschaft vollkommen, der andere bloß unvollkommen inne.

Wenn man also auch in der Theologie bloß dieselben Wahrheiten auf Grund des Glaubens erkännte, die man in der Philosophie auf Grund von Vernunftprinzipien und natürlicher Erfahrung erkennen kann: so wäre offenbar die Theologie bloß eine, wegen Mangel an Evidenz unvollkommenere, obgleich auch wiederum wegen der höhern Gewißheit vollkommenere Auffassung der objektiven Vernunftwissenschaft oder der Gegenstände der Philosophie. Sie hätte eine andere Erkenntnisweise, aber kein anderes objektives Gebiet; sie bewegte sich vielmehr ausschließlich auf dem Gebiete der Philosophie; sie wäre einfach Philosophie in anderer Form.

Nur dann ist sie also eine *eigene*, selbständige Wissenschaft, wenn sie ihr eigenes Gebiet hat, worauf ihr die Philosophie aus

eigener Kraft nicht zu folgen vermag; wenn sie ihre eigenen Erkenntnisobjekte besitzt, die außerhalb der Tragweite der Vernunftprinzipien liegen; wenn folglich die ihr eigentümliche Erkenntnisweise durch den Glauben von der Natur ihres Gegenstandes verlangt wird, oder umgekehrt ihre eigentümliche Erkenntnisweise sie in den Stand setzt, über die Grenzmarken der bloßen Vernunft hinauszutreten und ein höheres Gebiet zu beleuchten.

Hat nun aber die Theologie wirklich ein eigenes, höheres Gebiet? Daß sie es haben könne, wird man auch vom philosophischen Standpunkte aus nicht beanstanden können, wenn man nicht in törichter Anmaßung den Umfang dessen, was Gott offenbaren kann, und folglich den Umfang des unendlichen göttlichen Wissens nach dem Maße des geschaffenen endlichen Wissens bemessen will. Daß sie es faktisch hat, ergibt sich eben aus allem, was wir über die übernatürlichen Mysterien des Christentums gesagt. Alle diese Mysterien wären keine wahren Mysterien, wenn sie nicht über den Bereich der menschlichen und überhaupt jeder geschaffenen Vernunft hinauslägen. Sollen sie aber Mysterien sein, dann müssen wir sie auch nicht durch unser eigenes Licht, sondern nur durch die Mitteilung dessen erkennen können, vor dem es keine Mysterien gibt.

Ja, es gibt zweierlei Wahrheiten, sowohl objektiv in der Wirklichkeit, als subjektiv in der Erkenntnis. Es gibt zweierlei wesentlich verschiedene Wahrheiten, weil es zwei wesentlich verschiedene Weisen des Seins, resp. der Erscheinung, gibt, die gerade deshalb, weil sie objektiv verschieden sind, auch subjektiv auf verschiedene Weise erkannt werden müssen.

In der Kreatur haben wir zunächst die Natur der Dinge, vorzüglich die der vernünftigen Kreatur, ihre Kräfte, ihre Bestandteile, ihre wesentliche Bestimmung zu einem von ihr zu erreichenden Ziele, ihre wesentlichen Beziehungen zu andern Naturen, und besonders zur absoluten, zur göttlichen Natur; und in dieser göttlichen Natur als solcher haben wir dann wiederum ihr Verhältnis zur geschaffenen Natur als solcher, wodurch sie in dieser, als ihrem Abbilde, sich abspiegelt, aber nicht mit ihrem innersten Wesen wirklich in die Erscheinung tritt. Alles, was an sich zur geschaffenen Natur gehört, und was von der ungeschaffenen sich in ihr offenbart, nennen wir natürliche Wahrheit, und alles dieses

kann Gegenstand der natürlichen Erkenntnis des Geschöpfes sein. Alles dieses bildet ein abgegrenztes System von erkennbaren Wahrheiten, einen Gegenstand der Wissenschaft. Das diesem Gebiete entsprechende Erkenntnislicht, wodurch es beleuchtet wird, ist das Organ der Natur, die Vernunft, und die entsprechende wirkliche Erkenntnis, die Entwicklung und Betätigung der Vernunft als solcher ist die Vernunftwissenschaft oder Philosophie. Damit soll nicht gesagt sein, daß die geschaffene Vernunft, besonders im Menschen, auch alle natürlichen Dinge ohne Ausnahme und vollkommen erkennen könne; wir sehen davon ab, wie weit die Vernunft auf diesem Gebiete vordringen kann; es ist uns genug, daß sie nicht über dasselbe hinauszugehen vermag.

Gibt es nun aber über das Gesagte hinaus noch eine andere Wirklichkeit, gibt es über dem Natürlichen noch etwas wahrhaft in substantia *Uebernatürliches*, das zwar auf dem Natürlichen fußt, aber nicht aus ihm hervorwächst; gibt es namentlich eine zusammenhängende Ordnung von übernatürlichen Dingen: dann gibt es auch ein Gebiet der Wirklichkeit und Wahrheit, welches durch das sich selbst überlassene Organ der Natur, die Vernunft, in keiner Weise erkannt werden kann, welches ebenso, wie über die Natur selbst, auch über ihre Erkenntniskraft und ihre Erkenntnisprinzipien hinaus liegt, mit einem Worte, das ebenso und eben deshalb *übervernünftig* ist, *wie* und *weil* es übernatürlich ist. Dieses Wahrheitsgebiet ist also wesentlich verschieden von demjenigen, welches die Vernunft und die Philosophie beherrschen können; es bildet folglich den Gegenstand einer besondern Wissenschaft. Es wird nicht bloß faktisch durch den Glauben an die Autorität Gottes erkannt, sondern kann auch auf keine andere Weise erkannt werden, und so bildet es einen dem Glauben spezifisch eigentümlichen Gegenstand der Erkenntnis.

Der Gegensatz der beiden Gebiete wird besser einleuchten, wenn wir die Sache etwas mehr konkret nehmen; denn nur zu oft gibt man die Verschiedenheit der beiden Gebiete zu, ohne sich von ihrem Inhalte einen bestimmten konkreten Begriff zu machen, ohne sich dieselben in fester Abschließung und Abrundung zu denken. Namentlich betrachtet man bei den übernatürlichen Wahrheiten nicht genug ihre Zusammengehörigkeit, wodurch allein ihr Gebiet sich zu einem geordneten Ganzen abrundet.

Wenn es bloß einige vereinzelte übernatürliche Wahrheiten gäbe, so würden auch diese über das Gebiet der Philosophie hinausliegen, aber mehr als ein zufälliger Anhang desselben, denn als ein eigenes abgerundetes Gebiet erscheinen; sicher würde man sie kaum als Gegenstand einer eigenen Wissenschaft betrachten. Ein Gebiet verlangt eine gewisse Ausdehnung, ein Wissenschaftsgebiet einen nach bestimmten Gesetzen um einen Mittelpunkt gezogenen Kreis. Nun aber sind die übernatürlichen Wahrheiten wirklich etwas mehr, als bloß einzelne Momente, die zur Ergänzung oder Ausschmückung der natürlichen Ordnung der Dinge dienen sollen. Sie schaffen zwar keine neuen Substanzen als Substrate einer neuen Ordnung; vielmehr sind die Substanzen in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung die nämlichen, Gott und die Kreatur. Aber zwischen diesen Substanzen schaffen die übernatürlichen Wahrheiten andere höhere Beziehungen und Verbindungen, als die Natur des Geschöpfes aus sich fordert und mit sich bringt, und das tun sie, indem sie einerseits das Geschöpf unendlich hoch über seine Natur erheben und es Gott unendlich näher bringen, als es ihm seiner Natur nach nahesteht, andererseits aber dadurch in Gott gerade das hervortreten lassen, was der geschaffenen Natur als solcher gegenüber nicht hervortrat, nämlich sein Wesen, wie es in sich selbst ist in der Dreifaltigkeit der Personen. Den Höhepunkt dieser Ordnung, das Ziel derselben, bildet die vollkommene Vereinigung der vernünftigen Kreatur mit Gott durch die Teilnahme an dessen eigener Herrlichkeit und die Anschauung desselben von Angesicht zu Angesicht in der Dreifaltigkeit der Personen. Alle übrigen übernatürlichen Wahrheiten werden in die Ordnung auf dieses Ziel eingegliedert, und umfassen dann in specie alles dasjenige, was und insofern es zur Vermittlung, Erstrebung und Erreichung desselben bestimmt ist. Folglich, wenn wir die natürliche Ordnung betrachten als die Ordnung der Natur auf das ihr wesentlich entsprechende Ziel, die übernatürliche als die Ordnung der Kreatur auf ihr übernatürliches Ziel, so werden beide Ordnungen ganz bestimmt geschieden durch ihre eigentümlichen Ziele; das Ziel ist die Wurzel und der Maßstab dessen, was auf dasselbe bezogen wird, wenigstens insofern es darauf bezogen wird.

Noch besser und tiefer könnten wir die Sache vielleicht so darstellen: Das Gebiet der natürlichen Dinge wird gebildet durch

einen Kreis von Wahrheiten, welcher sich um die geschaffene Natur als solche zusammenschließt. Es umfaßt nur solche Dinge, welche die geschaffene Natur als solche, ihre Entwicklung und ihre wesentlichen Verhältnisse betreffen. Objektiv ist Gott freilich auch das Zentrum der Natur und der natürlichen Ordnung, insofern die geschaffene Natur durch seinen Willen von ihm ausgeht und auf ihn, als ihr letztes Ziel, zurückbezogen wird. Aber Gott kommt hier eben nicht unmittelbar und in sich selbst, sondern bloß in seiner Beziehung zur Kreatur in Betracht, und zudem befindet sich das Auge, von welchem die ganze Ordnung betrachtet wird, in der Kreatur. Die natürlichen Dinge bilden gleichsam einen exzentrischen Kreis mit zwei Zentren, der geschaffenen Natur einerseits und Gott andererseits, in deren ersterem das die ganze Ordnung überschauende Auge sich befindet.

Die übernatürlichen Wahrheiten gruppieren sich dagegen nicht unmittelbar um die geschaffene, sondern um die göttliche Natur. Sie betreffen nicht eine Entwicklung der göttlichen Natur, da dieselbe wegen ihres unendlichen Reichtums nicht, wie die geschaffenen Naturen, einer solchen fähig und bedürftig sein kann, sondern bloß eine aus demselben Reichtume hervorgehende Mitteilung, Offenbarung und Verherrlichung der göttlichen Natur. Auch in der Produktion und Vollendung der geschaffenen Natur als solcher teilt sich Gott mit, aber nicht in der Eigentümlichkeit seiner über alles Geschaffene unendlich erhabenen Natur. Von der letzten Art ist nur die übernatürliche Mitteilung, von der wir reden. Sie findet in dreifacher Weise nach absteigender Stufenfolge statt: erstens durch substanzielle und totale Wesensmitteilung in der Trinität, zweitens durch hypostatische Union in der Menschwerdung des Sohnes, durch Partizipation in der Gnade und Glorie der Menschen. Diese Mitteilung der göttlichen Natur geht auf höhere Weise von Gott aus, als die geschaffene Natur, und kehrt darum auch auf höhere Weise, als es bei jener der Fall ist, zu Gott als ihrem Ziele zurück, durch Vereinigung mit demselben und Verherrlichung desselben. Die geschaffene Natur hört hier auf, ein eigenes Zentrum der Ordnung zu bilden; sie kommt ja nur insofern in Betracht, als sie, mit der göttlichen Natur bekleidet, in deren Lebenskreis aufgenommen ist; und ebenso müssen wir, um diese Ordnung zu überschauen, unser Auge gleichsam in den göttlichen Mittelpunkt derselben legen, da wir sie nur durch

den Glauben an die Offenbarung Gottes erkennen können, folglich sie zwar mit unserem Auge, aber nur durch das Auge Gottes betrachten müssen. Daher ist das Gebiet der übernatürlichen Ordnung ein einfacher Kreis mit einem Zentrum.

Und wenn wir jetzt beide Gebiete kurz bezeichnen wollen, so werden wir sagen: das natürliche rationelle Gebiet sei ein exzentrischer Kreis mit zwei aufeinander bezogenen Zentren, nämlich der geschaffenen Natur einerseits und der göttlichen andererseits, ein Kreis, dessen radius vector in der Beziehung liegt, worin die einzelnen Wahrheiten zur Bestimmung und Entwicklung der geschaffenen Natur als solcher und zu deren Unterordnung unter die göttliche stehen; die übernatürliche Ordnung hingegen sei ein einfacher Kreis mit einem Zentrum, der göttlichen Natur nämlich, ein Kreis, dessen radius vector in der Beziehung liegt, worin die einzelnen Wahrheiten zur übernatürlichen Mitteilung und Offenbarung der göttlichen Natur stehen.

Machen wir zur größern Deutlichkeit gleich die Probe dieser Gebietsbestimmung in bezug auf die übernatürlichen Wahrheiten, um die es sich hauptsächlich handelt, und wir können das desto leichter, da wir dabei bloß auf die Resultate der vorhergehenden Studien zurückzublicken haben.

Zu dem übernatürlichen Gebiete gehören: die *Trinität* als die übernatürliche, innere, wesentliche und totale Mitteilung der göttlichen Natur, und als Prinzip, Ideal und Ziel aller übernatürlichen Mitteilung derselben an die Geschöpfe; die *Urgerechtigkeit* des Menschen als der Zustand der ersten ursprünglichen Erhebung desselben zur Teilnahme an der göttlichen Natur und als der Inbegriff der im Gefolge dieser Erhebung ihm gegebenen Privilegien; die *Sünde* im allgemeinen und die Erbsünde insbesondere als die Negation und Aufhebung der durch die Teilnahme an der göttlichen Natur gegebenen übernatürlichen Vereinigung mit Gott; die *Inkarnation* als die höchste und innigste übernatürliche Mitteilung Gottes nach außen, und als das zweite Prinzip, Ziel und Ideal der durch die Erlösung wiederherzustellenden übernatürlichen Vereinigung der Menschheit mit Gott; die *Eucharistie* als Mittel der innigsten Verbindung der Menschen mit dem Gottmenschen als ihrem Haupte und durch ihn mit Gott; die *Kirche* als der mit ihrem Haupte innigst verbundene mystische Leib und das geheimnisvolle Organ des Gottmenschen; die *Sakramente* als

die Instrumente der übernatürlichen Wirksamkeit Gottes, Christi und der Kirche; die *christliche Rechtfertigung* und der ganze sie einleitende und vollendende Prozeß als die Wiederherstellung der durch die Sünde verlorenen übernatürlichen Teilnahme an der göttlichen Natur; die *Verklärung* des Menschen an Seele und Leib als die Vollendung seiner Teilnahme an der göttlichen Natur; und endlich die *Prädestination* als der in Gott existierende Ratschluß, wodurch er den Geschöpfen auf übernatürliche Weise seine eigene Natur mitteilen will und effektiv vollkommen mitteilt.

Die Theologie ist also im Gegensatze zur Philosophie eine eigene, selbständige Wissenschaft, weil sie nicht nur ihr eigenes theologisches Erkenntnisprinzip, sondern auch ihr eigenes spezifisch theologisches Gebiet hat. Ihr Erkenntnisprinzip heißt theologisch, weil es sich auf das Wort, den Logos Gottes stützt, und in ihm sein Motiv und formelles Objekt hat: ihr Gebiet und die in demselben liegenden Wahrheiten, ihr materielles Objekt, sind theologisch, weil darin Gott selbst direkt und unmittelbar als Zentrum der übernatürlichen Ordnung, als Prinzip und Ziel der Mitteilung seiner Natur betrachtet wird. Kurz, sie ist Theologie, weil sie aus Gott und über Gott redet. Die Philosophie hingegen redet aus der geschaffenen Natur, d. h. kraft des natürlichen Lichtes derselben, zunächst und direkt über die geschaffene Natur und nur sekundär von Gott, als dem Prinzipe, ohne welches die Natur nicht bestehen, und dem Ziele, außer dem die Natur nicht zur Ruhe kommen kann.[423]

Es könnte scheinen, es werde auf diese Weise das Gebiet der Theologie zu sehr eingeschränkt. Ihr Erkenntnisprinzip nämlich dehnt sich nicht nur über die übernatürliche Ordnung, sondern auch über die natürliche aus, sowohl der Kraft, als der Wirklichkeit nach. Denn der göttliche Glaube ist an sich ebensowenig auf ein bestimmtes Gebiet festgebannt, wie die Erkenntnis Gottes, worauf er sich stützt, und wie er über die Vernunft hinauszugehen vermag, so kann er jedoch auch ebensogut sich über das Gebiet der Vernunft verbreiten und dasselbe beherrschen. Ja, auch in der Wirklichkeit hat uns Gott eine Menge von Wahrheiten offenbart und zu glauben vorgelegt, welche an sich nicht zur übernatürlichen Ordnung gehören, z. B. die Schöpfung, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele usw. Und gemeiniglich rechnen die Theologen eben alles zum Gebiete der

Theologie, was in den Bereich ihres Erkenntnisprinzips fällt.

Allein daraus folgt unmittelbar nur das eine, daß das Gebiet der Theologie sich in gewisser Beziehung objektiv mit dem der Philosophie decke; es folgt nicht, daß man die übernatürliche Ordnung der Dinge nicht als ihr spezifisches Objekt betrachten könne. Denn wenn man diese auch bloß als einen Teil ihres Gebietes betrachten wollte, so ist sie doch immer der edlere und höhere Teil desselben und gerade derjenige, welchen sie vor der Philosophie voraus hat. Nicht genug; in der Theologie kommen die natürlichen Wahrheiten, in welchen sie materiell mit der Philosophie übereinkommt, nicht nur unter einem andern Lichte und sekundär in Betracht, sondern auch unter einer andern Rücksicht und Beziehung, welche durch das höhere Licht des Glaubens einerseits und durch die Stellung dieser sekundären Wahrheiten zu den primären bedingt wird.

Eben deshalb, weil der Glaube, resp. die Theologie, die übernatürliche Ordnung der Dinge zu erfassen hat, kann und muß er sich auch über die natürliche verbreiten, ohne dadurch von seinem eigentlichen Objekte abzuweichen. Denn die natürlichen Dinge bilden zum großen Teile die Unterlage der übernatürlichen Ordnung, welche, wie ihr Name es schon andeutet, über jenen aufgebaut ist; wenn Gott also uns dieselbe offenbaren will, oder wir in der Hand seiner Offenbarung dieselbe allseitig auffassen sollen, so muß sich sowohl die Offenbarung, als unsere gläubige Auffassung zugleich auf die Beleuchtung jener Unterlage richten, um so mehr, da die natürlichen Dinge selbst in die übernatürliche Ordnung mit aufgenommen werden und letztere am Ende eben nichts anderes ist, als eine Erhebung der geschaffenen Natur einerseits und eine Entfaltung und Mitteilung der göttlichen andererseits. So z. B. läßt sich das Mysterium der Trinität ohne eine nähere Beleuchtung der Natur Gottes weder offenbaren, noch auffassen; ebensowenig kann man sich einen Begriff von dem Umfange und der Bedeutung der übernatürlichen Erhebung der menschlichen Natur, wie sie durch die Gnade und Glorie, sowie durch die hypostatische Union geschieht, bilden, wenn das Wesen und die natürliche Beschaffenheit der menschlichen Natur nicht mit in Betracht gezogen wird.

Diese Motivierung der Notwendigkeit, natürliche Wahrheiten in den Gesichtskreis der Theologie hineinzuziehen, bezeichnet

schon durch sich selbst auch die Rücksicht und Beziehung, unter welcher jene Wahrheiten hier in Betracht kommen. Sie kommen nämlich hier nicht, wie in der Philosophie, um ihrer selbst willen in Betracht, insofern sie für sich ein eigenes selbständiges Erkenntnisobjekt bilden, sondern insofern ihre Erkenntnis zur Erfassung eines andern, höhern Objektes notwendig ist: sie bilden nicht das eigentliche Ziel, worauf die Absicht der Theologie gerichtet ist, sondern geben bloß das Material her, welches in den Bau ihrer übernatürlichen Wahrheiten verarbeitet, oder die Unterlage, über welcher derselbe aufgeführt wird.

Darum kann es immer geschehen, daß gewisse Wahrheiten wie z. B. die Schöpfung aus Nichts, zugleich die Kardinalpunkte der Philosophie und der Theologie bilden, aber in verschiedener Weise. So ist die Schöpfung ein Kardinalpunkt der Philosophie insofern, als ohne dieselbe das Dasein der endlichen Wesen sich nicht erklären, und ihr Verhältnis zu ihrem letzten Grunde sich nicht richtig und vollkommen bestimmen läßt; in der Theologie aber bildet sie die Grundbedingung, ohne welche die notwendige Voraussetzung der übernatürlichen Ordnung, der unendliche Abstand zwischen der erhebenden göttlichen und der zu erhebenden menschlichen Natur und die absolute Abhängigkeit der letztern von der erstern nicht gedacht werden kann.[424]

Einen andern Einwurf gegen unsere Bestimmung der Gebietsgrenzen könnte man daher nehmen, daß wir das Gebiet des Uebernatürlichen ganz gegen die natürliche Vernunft abzusperren scheinen, als wenn dieselbe in keiner Weise dasselbe betreten könne, während doch das Uebernatürliche wie mit der Natur, womit es sich vermählt, so auch mit dem Erkenntnisprinzip der Natur, mit der Vernunft, eine innere Verwandtschaft haben müsse. Indes, so viel ist jedenfalls unbestreitbar: wie immer die Verwandtschaft zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen gedacht werden möge, so lange letzteres wahrhaft übernatürlich bleibt, kann die Vernunft, auf sich selbst gestützt, sein Gebiet ebenso wenig *beherrschen*, als die Natur dasselbe umschließen oder aus sich hervorgehen lassen kann. Sie mag immer aus sich dazu angetan sein, die einmal vorgelegten übernatürlichen Objekte durch analoge Begriffe aufzufassen und über ihre reale oder ideale Wahrheit mit einiger Wahrscheinlichkeit Aufschlüsse zu erteilen; aber mit bloßen Wahrscheinlichkeiten kann man die

Wahrheit sich nicht aneignen, ihr Gebiet nicht beherrschen; und so lange man folglich unter der Philosophie die reine Vernunftwissenschaft versteht, kann man das Uebernatürliche nicht in ihr Gebiet verweisen. Wie die Vernunft sich zu diesem Gebiete verhalte, und von welcher Bedeutung derjenige Einblick in dasselbe, der ihr aus sich möglich ist, für die wissenschaftliche Gestaltung der Theologie sein kann, werden wir später sehen.

Nur dasjenige Uebernatürliche, welches sichtbar oder wahrnehmbar in die Erscheinung tritt, das sogenannte Wunderbare, gehört in das Gebiet der Philosophie, nicht zwar der abstrakten, welche bloß auf die innern notwendigen Verhältnisse der Dinge, sondern der angewandten, welche auf die Erfassung des ganzen vorfindlichen Tatbestandes gerichtet ist. Zum Unterschiede von dem strikte Uebernatürlichen, welches das Geschöpf über den ganzen Umfang der Natur erhebt, könnte man es seinem ontologischen Charakter nach außernatürlich (*praeternaturale*) nennen, obgleich unter diesen Begriff noch manches fallen kann, was, weil unserer Wahrnehmung entzogen, nicht in sich selbst sich unserem Auge darbietet, um Verwunderung zu erwecken. Jedenfalls darf man es mit dem strikte Uebernatürlichen nicht verwechseln. Es bildet in der Regel den Nachhall oder den äußern Reflex, das sichtbare Kleid des letztern, wie bei Adam die Integrität in bezug auf die Heiligkeit, bei Christus seine wunderbaren Taten in bezug auf die hypostatische Union, bei den Heiligen ihre wunderbaren Taten, Zustände und Einwirkungen in bezug auf ihre erhabene Vereinigung mit Gott. Aber aus diesen sichtbaren Erscheinungen läßt sich, wie wir beim Urstande und bei der Inkarnation gezeigt haben, der geheimnisvolle Kern, aus dem sie hervorbrechen, nur unbestimmt ahnen; die Vernunft kann nicht durch seine Hülle bis zu ihm selbst vordringen, um ihn in sich selbst zu erfassen. Die Wunder an sich machen es nur in etwa wahrscheinlich, daß eine übernatürliche Ordnung existiert; nur dadurch bringen sie uns zur Gewißheit von derselben und führen uns in dieselbe ein, daß sie zugleich das göttliche Siegel sind, womit die Verkünder derselben beglaubigt erscheinen.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen, so stellt sich der Unterschied und das Verhältnis der Gebiete der Theologie und Philosophie, wie folgt:

Die Gebiete verhalten sich, wie das Höhere zum Niedern,

das Gebäude zu seiner Grundlage, der Tempel zum Vorhofe, der Himmel zur Erde, sei es, daß man das Gebiet der Theologie präzis faßt als das Höhere, insofern es von seinem Fundamente verschieden ist, sei es, daß man im Höhern das Niedere, im Hause das Fundament, im Tempel den Vorhof eingeschlossen, die Erde vom Himmel umschlossen denkt. Die Vernunft bleibt, wie die Heiden zur Zeit des Alten Testamentes, im äußern Vorhofe des Tempels Gottes stehen, während der Glaube, gleich den auserwählten Kindern Gottes, in das Innere des Tempels eintritt. Das höchste Vorrecht der Vernunft besteht darin, daß sie im äußern Vorhofe bis an die Schwelle des Innern vordringt, d. h. sie kann erstens die übernatürlichen Erscheinungen, mit denen das übernatürliche Gebiet umgeben ist, und die Tatsache der Offenbarung als die Türe, welche den Eingang zu demselben öffnet, betrachten und beurteilen, und kann zweitens, wenn der Vorhang des Innern durch die Offenbarung gelüftet wird, von ferne einen ahnungsvollen, unsichern Blick in die Herrlichkeiten des Heiligtums tun, ohne jedoch näher an dieselben heranzutreten, was nur dem Glauben möglich ist.

§ 105. Wissenschaftliche Erkenntnis der theologischen Wahrheiten, und zwar erstens in bezug auf die Gewißheit ihrer Wirklichkeit

Wenn denn so die Theologie ein eigenes Erkenntnisgebiet besitzt, welches sich von dem der Philosophie objektiv und wesentlich unterscheidet, fragt es sich nun, ob und wie von dem Inhalte dieses Gebietes sich auch für uns eine wissenschaftliche Erkenntnis gewinnen lasse, ob also die Theologie auch subjektiv in uns als Wissenschaft gelten könne. Wir werden sehen, daß die hier mögliche wissenschaftliche Erkenntnis sich zwar wesentlich von der philosophischen unterscheidet, aber bei richtiger Würdigung dieses Unterschiedes, sowie der allgemeinen Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis die Anforderungen derselben hinreichend befriedigt.

Die wissenschaftliche Erkenntnis einer Wahrheit verlangt vor allem, *daß man sich von der Gewißheit, womit man die objektive Wirklichkeit derselben festhält, Rechenschaft gebe.* In der Philosophie geben wir uns von dieser Gewißheit Rechenschaft, indem wir die angenommenen Wahrheiten auf die Grundlagen der

natürlichen Erkenntnis, die evidenten Vernunftprinzipien und die evidente Erfahrung, zurückführen, und so das natürliche Licht unserer Vernunft uns für die objektive Wahrheit des Angenommenen bürgen lassen. In der Theologie können wir wenigstens ihre spezifischen Objekte dem Gesagten gemäß nicht aus den evidenten Vernunftprinzipien oder Tatsachen erschließen; wir können ihre Wirklichkeit nur von Gott erfahren und müssen sie uns folglich durch die Wahrhaftigkeit und Untrüglichkeit Gottes verbürgen lassen. Da jedoch die Bürgschaft, welche Gott für eine bestimmte Wahrheit dadurch übernimmt, daß er sie offenbart, für uns nicht unmittelbar evident ist, so müssen wir uns hier weiter darüber Rechenschaft geben, ob Gott sich für die von uns angenommene Wahrheit wirklich verbürgt habe. Diese Rechenschaft zu geben, fällt der Philosophie anheim, das dabei zu beobachtende Verfahren ist wesentlich ein philosophisches. Wenn dieses also das einzige wäre, welches in der Theologie zur wissenschaftlichen Erkenntnis ihres Objektes notwendig wäre, so würde das wissenschaftliche Moment der theologischen Erkenntnis gänzlich der Philosophie angehören: eine spezifisch theologische wissenschaftliche Erkenntnis gäbe es nicht. Aber es ist eben nicht das einzige, wie sich gleich zeigen wird.

Man hat geglaubt, wenn die Erkenntnis der theologischen Wahrheiten die Rechenschaft für ihre Gewißheit nur indirekt aus der Philosophie erhalten könne, und die Prinzipien, von denen sie ausgeht, bloß geglaubt werden können: dann sei in der Theologie selbst überhaupt keine eigentliche wissenschaftliche Erkenntnis möglich; denn die wissenschaftliche Erkenntnis müsse eben von evidenten Prinzipien ausgehen; oder wenn man, an diesem Begriffe der wissenschaftlichen Erkenntnis festhaltend, nichtsdestoweniger eine solche auf dem theologischen Gebiete geltend machen zu müssen glaubte, hat man sich unterfangen, eine Gewißheit über die Gegenstände der Theologie aus den evidenten Prinzipien und Tatsachen der Vernunft neben und außer der Glaubensgewißheit zu erzielen, und diese Gewißheit hat man dann als die wissenschaftliche Erkenntnis der Glaubenswahrheiten hingestellt.

Allein, wenn um diesen Preis die wissenschaftliche Erkenntnis der geglaubten Wahrheiten erkauft werden müßte, würde man besser ganz darauf verzichten und beim einfachen Glauben

bleiben. Denn jene Art der wissenschaftlichen Erkenntnis kann eben mit der übernatürlichen Erhabenheit des Glaubensobjektes nicht bestehen; sie paßt nur auf natürliche Dinge, und es muß uns lieber sein, das Uebernatürliche, namentlich sofern es uns selbst zugute kommt, einfach zu glauben, als Natürliches auch noch so vollkommen zu wissen. Auf einen gewissen Teil der Glaubenslehren ist jene Art der wissenschaftlichen Erkenntnis allerdings anwendbar, aber auch nur gerade auf denjenigen, der nicht das spezifische Gebiet der Theologie bildet, der ihr mit der Philosophie gemeinschaftlich ist, auf das Gebiet der Natur nämlich, welches die Unterlage des übernatürlichen Gebietes bildet. Daß hier eine solche Art von Wissenschaft möglich ist, tut der Erhabenheit des Glaubens keinen Eintrag; vielmehr wird eben dadurch, daß die Vernunft, soweit sie dem Glauben zu folgen vermag, ihrerseits sein Urteil bestätigt, uns eine neue Bürgschaft dafür gegeben, daß der Glaube auf dem Gebiete, wohin die Vernunft ihm nicht folgen kann, keiner weitern Bürgschaft von seiten der Vernunft bedürfe.

Aber ist es denn wahr, daß die Idee der wissenschaftlichen Erkenntnis eine Resolution derselben in *evidente* Prinzipien fordere? Die Rechenschaft, welche durch die wissenschaftliche Erkenntnis von der Annahme einer Wahrheit gegeben werden soll, verlangt an sich nur, daß ich dieselbe auf ein an sich sicheres, unbezweifeltes Prinzip zurückführe. Die *Gewißheit* des Prinzipes, nicht die Evidenz als solche ist es, wodurch von der Annahme einer Folgerung Rechenschaft gegeben wird. Die Evidenz kommt nur insofern in Betracht, als sie in Ermangelung anderer Motive die Gewißheit des Prinzips bewirkt. Nun ist aber eben die Gewißheit der Prinzipien, welche ich im Glauben an das untrügliche Wort Gottes, gehoben durch die Gnade, von den durch die göttliche Offenbarung gegebenen Grundsätzen habe, eine ebenso große, ja noch größere, als die der evidenten Vernunftwahrheiten, für welche bloß meine Vernunft, nicht die göttliche, mir Bürgschaft leistet. Folglich kann ich auch vermittelst dieser Grundsätze ebenso strenge, ja noch strenger Rechenschaft geben von der Gewißheit der aus ihnen abgeleiteten Folgerungen, als ich dieses vermittelst der evidenten Grundsätze der Vernunft vermag.

Allerdings hat nun auch das Kriterium der Offenbarung und

des Glaubens noch immer das der natürlichen Evidenz zur Voraussetzung, und deshalb könnte es scheinen, als wenn die Rechenschaft, die wir durch jenes von einer Wahrheit geben, in letzter Instanz sich in das letztere resolvierte, als wenn der Glaube bloß ein abgeleitetes, untergeordnetes Kriterium wäre, und folglich nicht neben und über dem Kriterium der Evidenz als die Basis einer neuen höhern wissenschaftlichen Erkenntnis auftreten könnte. Das wäre in der Tat der Fall, wenn die Glaubensgewißheit aus der durch die Evidenz von der Tatsache der Offenbarung und der Wahrhaftigkeit bewirkten Gewißheit wie aus ihrer Wurzel hervorginge, wenn sie folglich ihre ganze Kraft aus derselben schöpfte. Nun aber ist jene Vernunftgewißheit nur eine einfache Vorbedingung, welche uns das Motiv des Glaubens zugänglich macht; nachdem wir von dem Dasein der göttlichen Autorität wissen, hebt der von der Gnade getragene Wille den Verstand zur Höhe derselben empor, um in ihr zu ruhen, auf sie sich zu stützen, aus ihr eine Gewißheit zu schöpfen, welche er durch eigene Anschauung oder Forschung niemals erreichen könnte;[425] und so gewinnen wir, obwohl von der Vernunftevidenz ausgehend, doch durch den Willen und die Gnade einen neuen, festern und höhern Standpunkt, von welchem aus wir uns von der Gewißheit derjenigen Wahrheiten, die in seinem Bereiche liegen, noch vollkommener Rechenschaft geben können, als auf demjenigen, von dem wir ausgegangen.

Obgleich also die wissenschaftliche Erkenntnis der theologischen Wahrheiten, was die Gewißheit betrifft, nur vom Glauben ausgehen, nur auf dem Glauben fußen kann, so ist und bleibt sie darum doch immer eine wahre wissenschaftliche Erkenntnis, trotz ihres Unterschiedes von dem, was wir in der Philosophie wissenschaftliche Erkenntnis nennen.

Die wissenschaftliche Begründung einer in das theologische Gebiet einschlagenden Wahrheit aus dem Glauben und der Offenbarung kann in doppelter Weise hergestellt werden: erstens nämlich, wenn die Wahrheit *in individuo* ausdrücklich offenbart ist, durch Aufweisung und Erörterung der Zeugnisse, durch welche wir erfahren, daß sie offenbart sei. Wenn die Kirche als Richterin darüber entschieden hat, so ist es für uns nicht unbedingt notwendig, auch die Zeugnisse, auf Grund welcher die Entscheidung gefällt wurde, zu untersuchen; aber auch dann darf und soll

die Wissenschaft noch von der Begründung jener Entscheidung Rechenschaft geben, nicht so sehr, um sie zu bekräftigen, als vielmehr, um auch sie auf ihren Grund zurückzuführen und die Gegner derselben zu widerlegen. Wo aber eine solche Entscheidung nicht vorliegt, ist die Untersuchung der Zeugnisse der einzige Weg, um die betreffende Wahrheit aus dem Glauben zu begründen, falls sie nicht aus einer andern, bereits sicher offenbarten Wahrheit durch ihren Zusammenhang mit dieser erwiesen werden kann. Diese Art der Beweisführung nennt man die *positive*, nicht so sehr deshalb, weil sie die betreffende Wahrheit auf eine positive Offenbarung zurückführt, als vielmehr aus dem Grunde, weil sie schlechtweg nachweist, daß sie in dem Inhalte jener Offenbarung *unmittelbar gesetzt und gegeben* und folglich ohne weiteres im Glauben festzuhalten sei. Sie ist im Grunde nichts anderes, als die Konstatierung einer übernatürlichen Tatsache als solcher; sie geht nicht so sehr vom Glauben aus, als vielmehr zum Glauben hin; nur insofern geht sie vom Glauben aus, als sie unter den Glauben an den Inhalt der Offenbarungsquelle im allgemeinen die einzelnen Momente dieses Inhaltes subsumiert, und so den Glauben selbst auf sie appliziert. Die Art dieses Verfahrens ist daher wesentlich die geschichtliche; es ist eine besondere Art der Geschichte, und weil es nicht so sehr im Glauben selbst wurzelt, als vielmehr zum Glauben führt, ist es auch nicht durch und durch theologisch. Wenn man es nichtsdestoweniger gewöhnlich so nennt im Gegensatze zum philosophischen Verfahren, so benennt man es nicht nach seinem Prinzip, sondern nach seinem Ziele, insofern nämlich die Philosophie nicht darnach strebt, eine Sache als glaubwürdig, sondern als evident nachzuweisen. Man nennt es theologisch, weil es Rechenschaft gibt von dem Glauben an eine bestimmte Wahrheit, nicht weil es *durch* den Glauben an eine Wahrheit Rechenschaft gibt von der Gewißheit einer andern Wahrheit, obgleich es natürlich, wie schon angedeutet, zum Glauben an die bestimmte Wahrheit effektiv nur führt unter Voraussetzung des allgemeinen Glaubens an den Inhalt der Offenbarungsquellen, durch welchen denn auch sein Resultat ergriffen und mit übernatürlicher Gewißheit angenommen wird.

In strengerm Sinne theologisch ist daher die Beweisführung aus den bestimmten, bereits durch den Glauben angenommenen

Wahrheiten, um dadurch von andern aus ihnen abgeleiteten Wahrheiten sich Gewißheit zu verschaffen. Hier ist der Glaube eigentlich die Wurzel, von welcher die Erkenntnis des theologischen Gebietes ausgeht. Die von ihm unmittelbar erfaßten Wahrheiten sind die Prinzipien, die Grundsätze, aus welchen heraus und auf welchen ich ein von ihnen getragenes und gestütztes Gebäude von Wahrheiten aufbaue, die rationes, durch welche ich mir von allem Uebrigen, was ich auf dem durch den Glauben beherrschten Gebiete annehme oder annehmen will, Rechenschaft gebe, und zur Gewißheit über dasselbe gelange. Das erstere obengenannte Verfahren hat in der theologischen Wissenschaft nur die Bedeutung, welche in der Philosophie die Kritik der Erkenntnisprinzipien besitzt. Wie hier diese Kritik nur dazu dienen soll, um nachher mit sicherem Bewußtsein aus den Prinzipien das Gebäude der philosophischen Wissenschaft aufzubauen, so soll auch die Wissenschaft in der Theologie nicht damit abschließen, daß sie die zu glaubenden Prinzipien feststellt, sondern erst nach Feststellung derselben fängt der eigentliche Aufbau der Theologie auf den gewonnenen Fundamenten an.

Da der Glaube uns nur neue Prinzipien an die Hand gibt, aber kein neues Denkvermögen, so fällt die Ausbeutung jener Prinzipien durch regelrechte Schlußfolgerungen der Vernunft anheim. Die Vernunft ist es, die aus den geoffenbarten Wahrheiten andere herleitet und Rechenschaft von ihnen gibt. Die Form ihres Verfahrens ist daher dieselbe, wie in der Philosophie; aber die Basis desselben, die Prinzipien, auf welche sie sich stützt, von denen sie ausgeht, ist eine andere, festere und erhabenere. Sie wirkt zwar hier auch, wie in der Philosophie, *mit* ihrer eigenen Denkkraft, aber gehoben und getragen von einer höhern Kraft, der Kraft des Glaubens, in deren Dienst sie tritt, von der sie befruchtet und geadelt wird. Und darum ist auch die Frucht ihrer Tätigkeit eine ungleich höhere, als in der Philosophie, darum beherrscht sie jetzt durch den Glauben ein höheres Gebiet, als sie aus sich besaß, und beherrscht es zugleich *(caeteris paribus)* mit größerer Sicherheit, als sie ihr eigenes Gebiet aus sich zu beherrschen vermag.

Natürlich ist die Gewißheit, welche durch Vernunftschlüsse aus Glaubensprinzipien erreicht wird, nicht so groß, wie die der Prinzipien selbst, und sie wird umso kleiner, je mehr man sich von

den Prinzipien in der Ableitung der Konsequenzen entfernt, oder je geringer die Evidenz der Folgerung selbst ist. Aber solange der Zusammenhang zwischen Konklusion und Prinzip gleich evident ist, besitzt der theologische Schluß immer eine höhere Sicherheit, als der entsprechende philosophische Schluß.

Wie ich durch Schlüsse aus geglaubten Wahrheiten andere, die nicht in sich selbst offenbart sind, ableiten und mir über dieselben Gewißheit verschaffen kann, so vermag ich auch solche, die ich bereits glaube und unmittelbar festhalte, außerdem auch noch aus andern, ebenfalls geglaubten Wahrheiten abzuleiten und somit von ihnen doppelte und dreifache Rechenschaft zu geben. Dieser Ableitung bedarf es an sich nicht, um jene Wahrheiten vernünftigerweise mit Gewißheit festzuhalten; es bedarf ihrer dazu ebensowenig, als da, wo die Kirche etwas zu glauben vorlegt, noch der Traditions- oder Schriftbeweis unbedingt notwendig ist. Noch viel weniger darf man hier die durch den Schluß erzielte Gewißheit der Glaubensgewißheit vorziehen. Denn wie auf philosophischem Gebiete die erst durch Deduktion aus andern erkannten Wahrheiten an Gewißheit die Prinzipien, auf denen ihre Erkenntnis beruht, nicht übertreffen können: so kann das noch viel weniger in der Theologie der Fall sein, wo die Prinzipien unmittelbar von Gott verbürgt, die Schlußfolgerungen aber von der Richtigkeit des an sich fehlbaren Vernunftverfahrens bedingt sind. Unsere Gewißheit würde vielmehr auf dem ganzen theologischen Gebiete dann am vollkommensten sein, wenn Gott auch diejenigen Wahrheiten, die wir nur schlußweise erkennen können, alle ausdrücklich geoffenbart hätte; und so müssen wir ihm jedenfalls besonders dankbar dafür sein, daß er uns nicht nur die schlechthin notwendigen Prinzipien, sondern auch noch viele Folgerungen derselben ausdrücklich geoffenbart und zu glauben vorgelegt hat.

Nichtsdestoweniger muß die Wissenschaft auch bei den im göttlichen Glauben ergriffenen Wahrheiten die eine aus der andern abzuleiten und so die eine durch die andere zu bekräftigen suchen. Denn es muß ihr daran liegen, für jede Wahrheit eine möglichst vielfache und allseitige Bürgschaft zu gewinnen, und das wird hier dadurch erreicht, daß jeder einzelne Glaubenssatz nicht nur formell in sich selbst, sondern auch virtuell in andern offenbart erscheint. Es muß ihr ferner daran liegen, daß sie die Summe der

geoffenbarten Wahrheiten in ihrem logischen Zusammenhange auffaßt, um sie als ein Ganzes zu erkennen, in dem ein Teil den andern postuliert und alle zusammen vom Ganzen getragen werden. Zu dem Ende muß sie die geglaubten Wahrheiten auf möglichst wenige einfache Wahrheiten zurückzuführen suchen, welche alle übrigen virtuell in sich enthalten. Auf ein einziges Prinzip lassen sich in der Theologie so wenig wie in andern Wissenschaften alle zu ihrem Gebiete gehörigen Wahrheiten zurückführen, schon deshalb nicht, weil sie viele durchaus kontingente Wahrheiten in sich enthält. Aber auf den einzelnen Abteilungen ihres Gebietes läßt sich die Einheit des Erkenntnisprinzips in hohem Grade durchführen, wie wir das namentlich bei der Trinität ausführlich zu zeigen versucht haben.

Ihre größte Bedeutung erhält aber die Herstellung des logischen Zusammenhanges zwischen den geglaubten Wahrheiten dann, wenn das Prinzip, woraus ich eine andere Wahrheit schließe, zugleich den realen Grund derselben enthält, wie z. B. wenn ich die Verschiedenheit der göttlichen Personen aus der Produktivität der ersten herleite. Denn in diesem Falle wird durch den Schluß nicht nur die Gewißheit, sondern auch das Verständnis des Schlußsatzes von innen heraus vermittelt, und damit gelangt zugleich die Gewißheit zu ihrer letzten Vollendung. Die Demonstration ist alsdann die *demonstratio propter quid* (*a priori*), im Gegensatze zur *demonstratio quia* (*a posteriori*), die wissenschaftliche Demonstration *per excellentiam*. Indes kann dieselbe in der Theologie nach ihrem vollen Werte nur dann angewandt werden, wenn die Realgründe wirklich unmittelbar offenbart sind. In vielen Fällen muß der Realgrund erst analytisch (*a posteriori*) nachgewiesen werden; alsdann stützt sich natürlich seine Gewißheit auf die Gewißheit seiner Wirkungen, und die Einsicht in seinen Zusammenhang mit den letztern kann dann nur das Verständnis der letztern, nicht auch direkt ihre Gewißheit fördern.

§ 106. Das zweite Moment der wissenschaftlichen Erkenntnis, oder das Verständnis, der intellectus, der Glaubensobjekte

Die Prüfung der Gewißheit der anzunehmenden Wahrheiten oder vielmehr des Urteils über die Wirklichkeit derselben, sowie die Feststellung jener Gewißheit durch die logischen Gründe ist

nur ein Moment in der wissenschaftlichen Erkenntnis der Objekte. Mit diesem muß Hand in Hand gehen das andere Moment, wie jeder Erkenntnis, so der wissenschaftlichen insbesondere, *die Auffassung, Vorstellung des als wirklich erkannten Objektes, wodurch nicht von dem Urteile über die Wirklichkeit, sondern von dem Inhalte des Objektes resp. der objektiven Wirklichkeit selbst Rechenschaft gegeben wird.* Diese Auffassung nennen wir dann eine wissenschaftliche, wenn sie das Objekt bestimmt und distinkt, und zwar so vorstellt, daß wir auch die Möglichkeit und den Grund seiner Wirklicheit mit auffassen. Bei einem Systeme von Wahrheiten kommt dann hinzu, daß wir überdies das Verhältnis, in welchem die einzelnen Wahrheiten zueinander stehen, wodurch sie sich wechselseitig bedingen und postulieren, auffassen und so die objektive systematische Ordnung in ihrem Zusammenhange und ihrer Einheit subjektiv in uns reflektieren.

Diese Auffassung nennt man im Gegensatze zum Urteile über die Wirklichkeit des Objektes den *intellectus*, d. h. die Einsicht in seinen Inhalt, durch welche wir in den Kern desselben eindringen und namentlich die Bedingungen erforschen, welche der Wirklichkeit desselben zugrunde liegen. Der *intellectus* im engern Sinne bleibt bei der Auffassung des Kernes oder des Wesens der Sache stehen und geht nur bis zu der darin gegebenen Auffassung ihrer innern Möglichkeit; insofern wir aber, darüber hinausgehend, von der Wirklichkeit Rechenschaft fordern, die *ratio cur res sit vel esse debeat* suchen und finden, ist die Auffassung ein Akt der *ratio*, namentlich wenn die Berechnung der einzelnen Wahrheiten in ihrem Verhältnisse zu einem höhern Ganzen mit in Anschlag gebracht wird. Wie aber *intellectus* und *ratio* (Verstand und Vernunft) ein Vermögen in der Seele sind, so kann man auch die ganze Auffassung des Inhaltes und der Gründe einer als wirklich angenommenen oder anzunehmenden Wahrheit als *intellectus*, Verständnis desselben, bezeichnen.

Das Verständnis des als wirklich anzunehmenden Objektes muß in gewisser Beziehung dem Urteil über die Wirklichkeit vorausgehen, indem ich nichts als wirklich behaupten kann, von dem ich gar nicht weiß, was es ist. Das Verständnis der Möglichkeit und des Grundes, wodurch das Mögliche wirklich wird, ist dazu keineswegs notwendig, vielmehr folgt dasselbe in der Regel erst nach der erkannten Wirklichkeit des Objektes durch nähere,

eingehendere Betrachtung. Jedenfalls aber wird dieses Verständnis, wenn es dem Urteil über die Wirklichkeit vorausgeht, die Annahme derselben wesentlich erleichtern und späterhin sie stärken und befestigen, wie im Gegenteil sein Mangel sie erschweren und beeinträchtigen würde. Ja, die volle Einsicht in die Unmöglichkeit und die Abwesenheit jeden Grundes für die Wirklichkeit würde die Annahme der letztern gänzlich unmöglich machen.

Sehen wir also zu, inwieweit auf dem Gebiete des Glaubens ein Verständnis seiner Gegenstände möglich ist, und inwieweit sich auch in dieser Beziehung die Theologie als Wissenschaft neben der Philosophie und im Unterschiede von ihr geltend machen kann.

1. Das Verständnis der geglaubten Dinge ist selbstverständlich ganz anderer Art, als das der durch mittelbare oder unmittelbare Anschauung erkannten Dinge. Auf dem Gebiete der Vernunft gewinnen wir die Vorstellung von den Objekten auf demselben Wege, auf dem wir auch die Gewißheit von ihrer Wirklichkeit gewinnen, dadurch nämlich, daß diese Dinge uns unmittelbar oder mittelbar entgegenleuchten und so zugleich uns von ihrer Wirklichkeit versichern und ihr Bild uns eindrücken. Den Begriff der Objekte gewinnen wir hier aus ihnen selbst und können an der Hand desselben mit größerer oder geringerer Klarheit und Leichtigkeit, je nachdem wir uns mehr oder weniger von dem unmittelbar Aufgefaßten entfernen, die Möglichkeit der Objekte, die Gründe ihres Daseins, ihren Zusammenhang mit andern in gleicher Weise aufgefaßten Objekten verfolgen.

Wenn die übernatürlichen Dinge uns durch die Offenbarung vorgelegt werden, bleiben sie trotz der Vorlegung für unser Auge unsichtbar, leuchten nicht in dasselbe hinein; folglich können sie uns ebensowenig eine Vorstellung von ihrem Inhalte einstrahlen, als wir von ihrer Wirklichkeit anders als durch den Glauben gewiß werden können. Für sie gibt es also auch kein solches Verständnis, wie für die Gegenstände der Philosophie, keinen solchen *intellectus*, welcher die Sichtbarkeit derselben voraussetzte oder bewirkte. Ihr Verständnis müssen wir uns vermitteln durch die natürlichen, auf philosophischem Wege gewonnenen Begriffe, und die Offenbarung selbst kleidet dieselben in die Formen und die Bezeichnungen dieser Begriffe.

Worin besteht also nun zunächst die Aufgabe der wissen-

schaftlichen Auffassung? Darin, daß die Vernunft die Objekte in die Formen der Begriffe hineinzwängt, wie sie dieselben auf dem natürlichen Gebiete gefunden? Das Uebernatürliche ragt über das Natürliche hinaus und kann nicht in die Formen desselben eingeschlossen werden. Soll der übernatürliche und deshalb übervernünftige Charakter der Glaubensobjekte gewahrt bleiben, dann müssen die *Vernunftbegriffe selbst gehoben, verklärt, umgeformt werden, nach Maßgabe der durch die Offenbarung gemachten Vorlage.* Eine einfache Klärung, Reinigung und Rektifikation, welche die Philosophie mit den konfusen, ungenauen und schiefen Begriffen, wie sie gewöhnlich vorkommen, vornimmt, genügt hier nicht; diese Operation ist schon notwendig zur richtigen wissenschaftlichen Auffassung der natürlichen Dinge. Die Begriffe dürfen hier eben nicht in ihrem vollen, konkreten Werte angewandt werden, wie bei den natürlichen Dingen; nur nach den höchsten Momenten, nach denjenigen, in welchen die natürlichen Dinge den übernatürlichen ähnlich sind, dürfen sie auf diese übertragen werden, und diese Operation können wir nicht besser bezeichnen, als wenn wir sie eine *Verklärung* nennen, welche durch das Licht der Offenbarung und des Glaubens auf ähnliche Weise vorgenommen wird, wie wir die sinnlichen Vorstellungen durch das geistige Licht der Vernunft zu geistigen erheben.

Dieses Verfahren haben wir namentlich bei dem Mysterium der Trinität, der Inkarnation und der Eucharistie praktisch angewandt und durchgeführt. Bei den übrigen Mysterien haben wir es mehr angedeutet.

Es versteht sich von selbst, daß diese Begriffsbildung sich wesentlich von der philosophischen unterscheidet, wie sie auch nicht durch die Vernunft allein, sondern nur unter Mitwirkung eines höhern Lichtes, der göttlichen Offenbarung, welche die Vorlage und den Maßstab an die Hand gibt, vollzogen werden kann.

Ebenso ist es klar, daß der dadurch bewirkte *intellectus*, das Verständnis der übernatürlichen Dinge, nicht so klar und leicht sein kann, wie das Verständnis auf philosophischem Gebiete. Nichtsdestoweniger hat jenes Verständnis wegen der Erhabenheit des Objektes, in das es uns Einsicht gewährt, trotz seiner geringern Klarheit einen ungleich größern Wert, als das letztere, und die philosophischen Begriffe selbst haben dadurch, daß sie

als Substrat der Verklärung dienen, eine höhere wissenschaftliche Bedeutung, als wenn sie auf ihrem Gebiete ihren Objekten kongruent erscheinen.

Trotz der Dunkelheit, die ihnen anhaftet, geben die so verklärten Begriffe uns eine hinreichend bestimmte und abgegrenzte Vorstellung von den übernatürlichen Gegenständen, und lassen uns somit, wenigstens in etwa, *den Inhalt des Glaubens, das, was wir glauben, verstehen und es in uns nachdenken.*

Aber eben damit können sie uns auch als Basis dienen für das weitere Verständnis der Glaubensobjekte, für den Nachweis der übrigen Momente ihrer Denkbarkeit.

2. Zum Verständnis und zur Denkbarkeit eines Objektes gehört nicht nur, daß man versteht, *was* es ist, sondern auch *wie und warum* es sein *kann* und wirklich *ist*, nicht nur, daß man sich bei der Sache *etwas* zu denken, sondern auch *daß man das Gedachte als realisierbar und realisiert zu denken und zu begreifen vermag.*

Die erste Bedingung, daß eine Sache sein könne, ist die innere Möglichkeit, die innere Widerspruchslosigkeit des Objektes. Die Einsicht in dieselbe ist wenigstens negativ unmittelbar damit gegeben, daß man überhaupt eine wahre, wenn auch keine durchdringende, adäquate Vorstellung von dem Objekte hat, daß man sich überhaupt bei demselben das denkt, was es wirklich ist. Denn wenn ich ein in sich selbst widerspruchloses Objekt so auffaßte, daß ich in meiner Auffassung einen evidenten Widerspruch finden müßte, könnte diese Auffassung nur eine falsche sein. Nur die positive Einsicht in die Art und Weise, wie die Momente eines Objektes zueinander passen und sich zusammenfügen, ist größer oder geringer je nach der mehr oder minder klaren und adäquaten Auffassung des Objektes. Auch sie ist in etwa bei jeder richtigen Auffassung der Momente mit gegeben, aber bei den bloß analogen Begriffen so gering, daß man sie kaum in Anschlag bringen kann.

Wenn daher die analogen Begriffe in bezug auf die Glaubensobjekte richtig sind, dann müssen auch sie uns die Einsicht gewähren, daß wir in den letztern keinen evidenten Widerspruch finden. Da aber ihre Richtigkeit eben von ihrer Verklärung, von der scharfen Bestimmung ihres analogen Wertes abhängt, so können wir nur dann alle Widersprüche ausschließen, wenn wir diesen analogen Wert durchaus genau festgestellt haben, wie auch um-

gekehrt in demselben Verhältnisse, in welchem man die Analogie vernachlässigt und die übernatürlichen Objekte in das Maß der natürlichen Begriffe einengen will, die Unvereinbarkeit der Momente und somit die Unbegreiflichkeit des Objektes steigen muß. Positiv als möglich denkbar sind daher die übernatürlichen Objekte umso weniger, je mehr ihr Begriff erst durch Analogie gewonnen werden kann. Sie sind es daher bedeutend weniger, als die philosophischen Objekte. Da jedoch auch bei diesen in den tiefern Regionen, wegen der Dunkelheit, die selbst den direkten Begriffen anhaftet, die positive Möglichkeit in der Wissenschaft keine große Rolle spielt, so darf man es der theologischen Wissenschaft nicht zum besonderen Nachteil anrechnen, wenn sie in dieser Beziehung nicht viel leistet. Beruht doch eben diese Art der Unbegreiflichkeit auf der Erhabenheit ihrer Gegenstände, welche ihre größte Würde ausmacht und durchaus verlangt, daß es in ihr Unbegreiflichkeiten gebe. Die Möglichkeit schlechthin wird hier durch den Glauben an die Wirklichkeit präsumiert, wie sie auf philosophischem Gebiete, z. B. in bezug auf die Verbindung der Seele mit dem Körper, dadurch präsumiert wird, daß sie sich in ihrer Verwirklichung sichtbar darstellt.

3. Die zweite Bedingung, daß eine Sache sein könne, ist die, daß auch eine *Ursache da sei, welche die Macht habe, dieselbe zu verwirklichen — die äußere Möglichkeit.* Wenn ich von der Wirklichkeit einer Sache bereits überzeugt bin, versteht es sich von selbst, daß eine solche Ursache existiert; aber ich verlange dann auch zu wissen, welches dieselbe sei, und wodurch sie in Stand gesetzt sei, die Wirkung hervorzubringen. Zu erfahren, welche die Ursache einer gegebenen Wirkung sein könne und müsse, ist in der Regel leicht, indem die Wirkung selbst ihre Ursache verrät; aber gerade deshalb, weil wir die Ursache in der Regel nur aus der Wirkung erkennen, ist es ungleich schwerer, die Eigenschaften, wodurch die Ursache zur Hervorbringung der Wirkung befähigt wird, so zu erkennen, daß wir die Hervorbringung selbst durchschauen. So ist auch in der Theologie die Ursache der übernatürlichen Objekte bald gefunden; es kann keine andere sein, als die höchste, als Gott. Ebenso ist leicht erkannt, daß jene Objekte, um von Gott hervorgebracht zu werden, eine unendliche Macht und Weisheit erfordern. Wie aber jene Wirkungen in der unendlichen Macht und Weisheit Gottes ver-

borgen sind, und wie sie daraus erklärt werden können, sehen wir mit der Vernunft noch weit weniger ein, als wir die Produktion der geschaffenen Naturen aus Gott zu begreifen vermögen. Wir können nur einsehen, daß Gott kraft seiner unendlichen Macht und Weisheit unendlich mehr zu wirken vermag, als wir bitten und verstehen können. Nichtsdestoweniger zeigt uns der Glaube in Gott selbst eine überaus wunderbare innere Wirksamkeit in den trinitarischen Produktionen, die uns in etwa positiv begreifen läßt, wie er auch nach außen nicht bloß andere Naturen hervorbringen, sondern auch seine Natur in übernatürlicher Weise denselben mitteilen könne. Aber um auf diese Weise in Gott das zu erkennen, was die Wurzel aller übernatürlichen Wirkungen nach außen ist, darf die Vernunft eben nicht bei demjenigen Begriffe von Gott stehen bleiben, den sie aus sich selbst gewinnt; sie muß den höhern, umfassendern Begriff zur Basis nehmen, den die Offenbarung ihr an die Hand gibt. Auf ihn gestützt, sieht sie dann nicht nur, wie Gott virtuell seine übernatürlichen Wirkungen in sich enthält, sondern auch wie er das *Ideal*, die *causa exemplaris* derselben ist, sie folglich durch ein reales Vorbild in sich enthält. Sind doch die trinitarische Einheit und die trinitarischen Beziehungen, wie wir früher gezeigt haben, der Urtypus, woraus Gott selbst die Idee seiner übernatürlichen Beziehungen nach außen und seiner Vereinigung mit der Kreatur in der Inkarnation und der Gnade schöpft; und so können auch wir durch die Erkenntnis dieses Ideals in etwa erkennen, wie die übernatürlichen Werke in Gott enthalten sind und aus ihm hervorgehen.

Uebrigens ist die klare Auffassung der Art und Weise, wie die wirkende Ursache befähigt sei, die Wirkung hervorzubringen und sie wirklich hervorbringe, in allen Wissenschaften insofern von untergeordneter Bedeutung, als man die Kräfte eben nur aus den Wirkungen erkennt und nach ihnen schätzt. Selbst in den Naturwissenschaften bleiben die Kräfte immer in ein geheimnisvolles Dunkel gehüllt, und die wissenschaftliche Reduktion der Wirkungen auf die Ursachen ist weiter nichts, als eine Feststellung der Gesetze, nach welchen die Wirkungen hervorgebracht werden, und eine die andere nach sich zieht, aus denen man ferner schließt, daß die Kraft, welche die eine Wirkung hervorbringen kann, auch eine andere, verwandte hervorzubringen vermöge. Bei den übernatürlichen Wirkungen Gottes läßt sich nun

aber ein durchaus ähnliches Verfahren anwenden. In etwa könnte man schon die überaus erhabenen sichtbaren Werke Gottes zur Bewährung seiner geheimnisvollen Kraft anführen. Da jedoch diese in einer ganz disparaten Sphäre liegen, so verlangt das streng wissenschaftliche Verfahren, daß man die Möglichkeit einer übernatürlichen Wirkung durch die Möglichkeit einer andern, ebenso oder noch mehr wunderbaren illustriere, wie z. B. die Väter aus der Inkarnation die Mysterien der Gnade und der Eucharistie als möglich erweisen.

4. Nachdem nun so die Forderung des intellectus nach Einsicht in die Möglichkeit des als wirklich geglaubten Objektes in etwa befriedigt worden, klopft er um so stärker an mit der Frage nach dem *Warum der Wirklichkeit, nach dem Zwecke, zu dessen Erreichung das Objekt verwirklicht worden, resp. nach dem Motive, wodurch die Verwirklichung einer bestimmten Idee begründet wird.* In gewisser Beziehung lautet diese Frage auch noch auf die *Möglichkeit* der Wirkung, insofern nämlich die Macht der Ursache zur Wirkung nicht hinreicht, wenn dieselbe nicht auch einen Zweck hat, den sie bei Setzung der Wirkung verfolgt, und der sie zu derselben bestimmt. Andererseits aber lautet die Frage auch schon auf die *Notwendigkeit* der Wirkung, da der wirklich intendierte Zweck, insofern er für das Eintreten der Wirkung maßgebend ist, dieselbe auch notwendig nach sich zieht. Es gibt zwar auch Mittel, welche zur Erreichung des ihnen vorgesteckten Zweckes nicht schlechtweg notwendig sind; aber dann werden sie von einer weisen Ursache nur insofern gewählt, als dieselbe den Zweck eben in einer besondern Vollkommenheit intendiert, und zu dieser Vollkommenheit des Zweckes ist dann auch das Mittel wieder schlechtweg notwendig.

In der Einsicht in die Zweckbeziehung, die Bedeutung und Notwendigkeit der einzelnen Mysterien ist die Theologie am glücklichsten, hier hat sie die ergiebigste und erquicklichste Tätigkeit zu entfalten. Nur muß diese Einsicht eben keine andern als durchaus sachgemäße Ansprüche erheben; ganz ungerechtfertigte, törichte Ansprüche wären es, wenn die Vernunft für freie Werke Gottes eine absolute Notwendigkeit prätendieren, oder für die übernatürlichen Werke insbesondere die Zwecke, welche dieselben bedingen, auf ihrem eigenen Gebiete finden wollte. Für freie Werke Gottes kann es nur eine relative Not-

wendigkeit geben, in Beziehung nämlich auf einen von Gott faktisch intendierten Zweck; und der Zweck solcher Dinge, die einer übernatürlichen Ordnung angehören, kann wesentlich auch nur in dieser liegen, obgleich die obligate Erreichung von Nebenzwecken zugunsten der natürlichen Ordnung selbstverständlich nicht ausgeschlossen ist. Es ist zwar die Vernunft, welche die Einsicht in die Zwecke der übernatürlichen Werke Gottes und dadurch das Verständnis, den *intellectus* der Bedeutung derselben zu gewinnen hat; aber sie liest dieses Verständnis nicht im Buche der Natur, sondern aus dem Buche der göttlichen Offenbarung, in welchem Gott, wie seine geheimnisvollen Werke selbst, so auch die Bedeutung und den Plan derselben vor ihr offengelegt hat. Dieser intellectus, wenn er auch noch so klar und allseitig ist, hebt daher den Glauben so wenig auf, daß er vielmehr nur im Anschluß an den Glauben oder die Offenbarung seines Objektes habhaft werden kann.

Wie diese Seite des Verständnisses der Glaubensobjekte zu behandeln ist, haben wir namentlich am Mysterium der Inkarnation und der Eucharistie praktisch zu zeigen versucht. Im allgemeinen ist zu sagen, daß dasselbe auf doppelte Weise bewerkstelligt und verwertet werden kann. Man kann von dem betreffenden Werke selbst ausgehen und aus seinem Wesen folgern, welche seiner würdige Bestimmung es haben könne und müsse; oder wenn, wie das vielfach der Fall ist, Gott selbst in seiner Offenbarung bestimmte Zwecke ausdrücklich bezeichnet hat, beginnt man mit dem Zwecke und deduziert daraus die Wirklichkeit und Beschaffenheit der zur Erreichung derselben notwendigen Werke. In beiden Fällen hält sich offenbar der *intellectus* auf theologischem Gebiete.

Es ist klar, daß das Streben nach Einsicht in die Zwecke der Werke Gottes nicht beim nächsten Zwecke derselben stehen bleiben kann, sondern bis zum letzten, über den hinaus es keinen andern mehr gibt, vordringen muß. So z. B. dürfen wir von dem Mysterium des Urstandes nicht bloß Rechenschaft geben durch die Herrlichkeit, die dadurch dem Menschen faktisch zuteil wurde, sondern wir müssen weiter fortschreiten zu der Seligkeit, zu deren Erreichung er durch dasselbe berufen war, und zu der übernatürlichen Verherrlichung Gottes, die dadurch erzielt werden sollte. Außerdem müssen wir die einzelnen Mysterien als

Glieder eines großen Ganzen betrachten, in welchem der Zweck des einzelnen nicht bloß durch seinen individuellen Charakter, sondern auch durch seine Beziehung zum Ganzen bestimmt wird. Wir müssen einsehen, wie die Glieder dieses Ganzen im Plane Gottes füreinander bestimmt, aufeinander angelegt sind, wie alle geheimnisvollen Werke Gottes mit dem Mysterium der Gottheit als ihrer Wurzel zusammenhängen, wie sie zu seiner Mitteilung an die Kreatur und zu seiner eigenen Verherrlichung aneinander gereiht sind. Wir müssen mit Einem Worte einen Einblick gewinnen in den wunderbaren Plan der übernatürlichen Ordnung, und so die Bedeutung des einzelnen aus seiner Stellung zum Ganzen und das Ganze in seiner harmonischen Einheit aus dem Gehalte und dem Zusammenhange der einzelnen Teile zu würdigen suchen.

Durch diesen Einblick bemächtigen wir uns dann in unserer Auffassung des objektiven Systemes der Glaubenswahrheiten. Wenn nun das organische System der zu erkennenden Gegenstände die objektive Wissenschaft bildet, dann besteht offenbar die subjektive Wissenschaft hauptsächlich in der Auffassung und geistigen Reflektierung des objektiven Systemes; und wenn diese Auffassung trotzdem, daß wir die Wirklichkeit des Systemes nur durch den inevidenten Glauben festhalten und die Glieder desselben nur durch analoge Begriffe auffassen, auf dem Gebiete des Glaubens im ausgedehntesten Maße möglich ist, dann kann auch die Theologie ebensogut eine Wissenschaft sein, wie die Philosophie und jede andere natürliche Wissenschaft.

5. Die alten Theologen und Philosophen definierten die subjektive Wissenschaft als die *notitia rerum ex causis.* In diese Definition läßt sich alles, was wir über die wissenschaftliche Tätigkeit in der Theologie gesagt haben, kurz zusammenfassen.

Unter der *notitia* versteht man hier nicht die Gewißheit des Urteils über die Wirklichkeit einer Sache — denn diese wird ja auch in allen natürlichen Wissenschaften nicht *ex causis,* sondern *ab effectu* gewonnen —, sondern die allseitige Auffassung der Sache nach allem dem, wovon ihr Wesen und ihre Wirklichkeit abhängt. Da haben wir denn zuerst die *causa formalis,* die innere Wesensbestimmung des Objektes, von der auch die innere Denkbarkeit und Möglichkeit abhängt, und diese gewinnen wir in der Theologie durch die Festsetzung der analogen Begriffe, — zwei-

tens die *causa efficiens*, von welcher die äußere Realisierbarkeit der Sache abhängt, und diese finden wir, ebenso wie die *causa exemplaris*, in Gott, nach seiner übernatürlichen Kraft und Vollkommenheit betrachtet, obgleich wir die Kraft Gottes und ihre Beziehung auf die Objekte nicht vollkommen begreifen, — endlich die *causa finalis*, welche wir in den verschiedenen, einander untergeordneten übernatürlichen Zwecken, in letzter Instanz aber in der großartigsten übernatürlichen Verherrlichung Gottes erkennen.

Das Mysterium in Gott, die Trinität, hat keine eigentliche Ursache: es ist vielmehr der Urgrund aller andern Mysterien als deren Wurzel, Ideal und Endziel. Obgleich es aber keine eigentliche Ursache hat, so besitzt es doch eben darum in sich einen *Grund* seiner selbst, und so findet die Wissenschaft in der übernatürlichen innern Fruchtbarkeit Gottes die Wurzel, in der innern Mitteilung und Verherrlichung Gottes das Ziel, wie in den Beziehungen und in der Einheit der Personen die Form, wodurch das Mysterium in sich selbst bestimmt ist. Im Systeme der übrigen Mysterien kommt es aber als Prinzip derselben in Betracht, da die Wissenschaft, wie das Verhältnis der Wirkungen zur Ursache, so auch das der Ursache zu den Wirkungen ins Auge zu fassen hat.

Man könnte nur noch fragen, ob in der Theologie nicht auch die *causa materialis* in Betracht zu ziehen sei. Wenn wir unter *causa materialis* im weitern Sinne das Substrat verstehen, in welchem ein bestimmtes Objekt besteht, nicht ein Element des Objektes selbst, dann können wir füglich sagen, die *causa materialis*, welche den strikt theologischen, übernatürlichen Objekten unterstellt ist, sei eben die natürliche Ordnung der Dinge, auf welcher und über welcher die übernatürliche aufgebaut ist. Diese Ordnung an sich zu betrachten, ist zunächst Aufgabe nicht der Theologie, sondern der Philosophie. Die Theologie hat nur das Verhältnis zu berücksichtigen, in welchem das Natürliche zum Uebernatürlichen steht, und namentlich soviel als möglich zu der Einsicht zu verhelfen, daß letzteres dem erstern nicht widerspreche, vielmehr in der schönsten Weise an dasselbe sich anschließe, um es zu krönen und zu vollenden. Sie hat z. B. zu zeigen, daß in Gott die Trinität der Personen die Einheit und Unendlichkeit der Natur nicht zerstört, vielmehr dieselbe im erhabensten Lichte ihrer Un-

endlichkeit erscheinen läßt, daß beim ersten Menschen die übernatürliche Ausstattung der Idee der menschlichen Natur nicht zuwiderlaufe, sondern, an alle edlern Momente derselben anknüpfend, sie verkläre, nur die natürlichen Mängel unterdrücke usw. Da ferner das Uebernatürliche nichts anderes sein soll, als eine Erhebung und Verklärung der Natur, so hat sie auch in der Entwicklung desselben immer Rücksicht auf die Natur zu nehmen, um seine einzelnen Momente derselben anzupassen. So muß z. B. das Wirken der habituellen wie der aktuellen Gnade in der Seele den verschiedenen Kräften der Seele, sowie der Stellung dieser Kräfte zueinander und den besondern Eigentümlichkeiten dieser Kräfte so angepaßt werden, daß es ihrer Natur nicht widerspricht, vielmehr als eine Veredlung und Vervollkommnung derselben erscheint.[426]

Diese theologische Auffassung und Verwertung des Verhältnisses des Natürlichen zum Uebernatürlichen setzt die möglichst genaue Kenntnis des erstern voraus, und da dieselbe an sich eine rein philosophische ist, so hat hier die Philosophie den Boden für den Bau der Theologie herzurichten, die Fundamente für denselben zu legen. Aber das Verhältnis selbst zu bestimmen, vermag sie nicht; zu dessen Erkenntnis ist auch die Erkenntnis des andern Terminus notwendig, die nur durch die Offenbarung Gottes gewonnen werden kann. Wenn sie selbst dieselbe aus sich gewinnen könnte, müßte das Uebernatürliche virtuell schon im Natürlichen enthalten sein, müßte es dasselbe zur Wurzel, nicht bloß zur Unterlage haben. Denn aus dem Boden, worauf ein Gebäude steht, selbst wenn der Grundriß desselben durch die Beschaffenheit des Bodens schon bedingt ist, vermag ich nicht seine Beziehungen zum Gebäude oder gar das Gebäude selbst zu erkennen.

Auf diesem Punkte also, in der Bestimmung des Verhältnisses des Uebernatürlichen zum Natürlichen, kommt die theologische Erkenntnis in die engste Berührung mit der philosophischen, ohne sich jedoch mit derselben zu verschmelzen. Hier wie überall bleibt sie von derselben wesentlich dadurch verschieden, daß ihr Objekt und der Standpunkt, von dem sie auszugehen hat, von der Offenbarung gegeben, nicht in der Vernunft selbst vorhanden ist. Es ist zwar der natürliche intellectus, die natürliche Vernunft, durch welche wir nach der Einsicht in die Offenbarungswahr-

heiten verlangen und womit wir dieselbe bewerkstelligen; aber wir können sie nur dadurch bewerkstelligen, daß die Vernunft an der Hand der Offenbarung über ihr eigenes Gebiet hinausgeht, durch Verklärung ihrer eigenen Begriffe die höhern Objekte erfaßt und alsdann dieselben nach allen Seiten hin betrachtet und entwickelt. — Bei dem *intellectus* des Uebernatürlichen muß sie die Offenbarung stets ebenso sehr als die Quelle und den Maßstab des aufzufassenden Inhaltes, wie bei dem Urteile über sein Dasein als den Grund der Gewißheit betrachten, während die Philosophie als solche in beiden Beziehungen sich nur an das natürliche Licht der Vernunft hält.

§ 107. Die organische Einheit des intellectus und des Glaubens in der Konstitution der theologischen Erkenntnis

Aus dem zuletzt Gesagten folgt von selbst, daß der *intellectus rerum creditarum* den Glauben an dieselben nicht nur nicht ausschließt, sondern vielmehr denselben wesentlich voraussetzt und nur in Verbindung mit ihm die *volle* wissenschaftliche Erkenntnis der übernatürlichen Ordnung der Dinge möglich macht. Wie die volle wissenschaftliche Erkenntnis nicht in der begründeten Gewißheit über eine Wahrheit allein, sondern auch in der Auffassung ihrer Realgründe besteht, so erfüllt auch die einfache Auffassung der Objekte ohne ein gewisses Urteil über die objektive Wahrheit derselben nicht den Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis. Bei der Auffassung der übernatürlichen Dinge nun enthält die Auffassung an und für sich gar keine positive Bürgschaft auch nur für die ideale, geschweige denn für die reale Wahrheit des Aufgefaßten: nicht für die reale Wahrheit — denn die übernatürlichen Objekte sind, mit Ausnahme der Trinität, ihrem Wesen nach kontingent, und damit, daß ich sie für denkbar halte, ist nicht gegeben, daß sie wirklich sind; — nicht für die ideale, die objektive Möglichkeit der Realisierung — denn da ich dieselben mit meinen analogen Begriffen nicht durchschaue und nur konstatieren kann, daß ich selbst keinen Widerspruch in ihnen erblicke: so vermag ich nicht entschieden zu urteilen, daß sie objektiv möglich seien.

Ueber die objektive Möglichkeit und Wirklichkeit derselben kann ich trotz meiner Einsicht in dieselben positiv nur urteilen

durch den Glauben an die göttliche Offenbarung, welche zu gleicher Zeit sie mir zur Auffassung vorlegt und ihre objektive Wahrheit mir verbürgt. Wenn ich also auch einen Begriff als mit einem andern zusammenhängend und in ihm gegeben evident auffasse, dann kann ich doch über die objektive Wahrheit des erstern nur urteilen durch den Glauben, womit ich die objektive Wahrheit des letztern festhalte; denn eine übernatürliche Wahrheit kann ich immer nur aus einer andern ebenfalls übernatürlichen ableiten. Und wenn ich auch kraft des Verständnisses der geoffenbarten Objekte die Abhängigkeit eines Objektes von seinen realen Gründen einsehe, so gewinne ich doch nur insofern eine Ueberzeugung von seiner objektiven Wahrheit, als ich durch den Glauben das Vorhandensein und den Charakter dieser Gründe erkenne.

Folglich kann ich das objektive System der übernatürlichen Wahrheiten nur insofern mit Ueberzeugung von seiner objektiven Wahrheit in meinem Geiste nachkonstruieren, als ich die Kardinalpunkte, worauf es ruht, die Wurzeln, woraus es sich entwickelt, im Glauben festhalte. Häufig ist diese Wurzel unmittelbar im Glauben gegeben, und dann kann ich ohne weiteres aus ihr heraus das System entwickeln; zuweilen ist aber auch aus einer oder mehreren ausdrücklich geoffenbarten Wahrheiten der ihnen unterstellte Grundgedanke erst durch Analyse zu ermitteln. Ersteres ist z. B. der Fall bei der Trinität; bei der Inkarnation mußten wir wenigstens teilweise einen andern Weg einschlagen, um den Zweck zu finden, der sie bestimmt.

Bei der Trinität fanden wir die Wurzel in der innern Produktivität und Fruchtbarkeit der göttlichen Natur; bei allen Mysterien, welche kontingente Werke Gottes sind, liegt die Wurzel, woraus wir sie erkennen, in den Zwecken, welche sie erfüllen sollen und durch deren Erfüllung sie mit dem Mysterium der Trinität als ihrem letzten Ziele in Verbindung treten.

Diese Wurzeln vorausgesetzt, lassen sich in der Theologie alle aus ihnen hervorgehenden Wahrheiten mit der strengsten wissenschaftlichen Bestimmtheit und Konsequenz erklären und ableiten. Aber die Wurzeln selbst, die ersten Prinzipien, lassen sich nicht durch eine strenge wissenschaftliche Operation herleiten; von ihrem Inhalte läßt sich nur eine analoge Erklärung geben, ihre Gewißheit nur durch den Glauben festhalten.

Nichtsdestoweniger, *wenn diese Prinzipien recht aufgefaßt sind, werden sie eben durch ihre Auffassung auch schon in etwa wahrscheinlich, akzeptabel für die Vernunft,* zuweilen sogar in dem Grade, daß man sie als selbstverständlich betrachten und ihre objektive Wahrheit präsumieren zu können glaubt.

Diesen Punkt müssen wir etwas genauer beleuchten, weil er, klar ins Licht gestellt, die Quelle der meisten Mißverständnisse in betreff des innersten Charakters der theologischen Wissenschaft verstopft.

Wenn ich nämlich den Inhalt eines theologischen Prinzips, z. B. daß es innere Produktionen in der Erkenntnis und Liebe Gottes gibt, daß Gott die Menschen zur unmittelbaren Anschauung seiner selbst bestimmt hat, daß er bei der Erlösung seine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zugleich in unendlicher Weise offenbaren will, recht verstehe und erwäge: dann kann ich mit der bloßen Vernunft zunächst einsehen, daß ich in diesen Objekten keinen evidenten Widerspruch weder mit sich selbst, noch mit dem, was die Vernunft aus sich von der Natur Gottes und des Menschen als feststehend erkennt, entdecke, daß also auch die Vernunft gegen die Annahme dieser Prinzipien kein Veto einlegen kann. Obgleich die Vernunft damit nicht einmal über die ideale Wahrheit der Prinzipien entscheidet, so kann sie doch einsehen, daß, die objektive Denkbarkeit derselben vorausgesetzt, beim Eintreffen derselben einerseits Gott sowohl nach innen als nach außen im schönsten Glanze seiner Unendlichkeit erscheine, und der Mensch andererseits zu einer unaussprechlichen Höhe der Würde und Seligkeit erhoben werde, daß also einerseits die erhabene Idee, die sie aus sich selbst von Gott hat, in der glänzendsten Weise bewährt, und andererseits die kühnsten Wünsche der menschlichen Natur überreichlich befriedigt werden würden. Sie muß sich eingestehen, daß die Unendlichkeit Gottes noch eine Menge von Vollkommenheiten enthalten könne und müsse, die sich im Spiegel der Geschöpfe nicht kundgeben; und der Drang der Natur geht dahin, von Gott sowohl in betreff seines Wesens, als in betreff der äußern Wirksamkeit stets, sobald nur der geringste Anhaltspunkt gegeben ist, das Beste zu denken, für sich selbst aber, wo sie nur irgendwie kann, von der unendlichen Güte Gottes das Beste zu erwarten. Somit wird sie von jenen Wahrheiten nicht nur nicht zurückgeschreckt, sondern fühlt sich sogar

zu ihnen hingezogen, fühlt sich geneigt, sie zu präsumieren. Die wenn auch nur dunkel erfaßte Konvenienz dieser Wahrheiten mit den von der Vernunft erkannten und wertgehaltenen Objekten und dadurch mit der Vernunft selbst bildet eine gewisse Verwandtschaft derselben mit der Vernunft, auf welcher die Anziehungskraft beruht, wodurch sie die Vernunft zu ihren Gunsten stimmen und einnehmen. Diese Stimmung der Vernunft zugunsten einer Wahrheit, welche nicht so sehr auf dem Einleuchten der letztern, als vielmehr auf der Güte und Schönheit ihres Inhaltes beruht, hat Analogie mit dem *pius credulitatis affectus*, woraus der positive und übernatürliche Glaube hervorgeht; ja, sie ist eben in der Natur der Keim, auf welchen die zum theologischen Glauben führende Gnade gepfropft wird, um ihn zu erheben und zu verklären. Sie ist somit in sich selbst ein gewisser natürlicher Glaube, eine gewisse Hingabe des Willens an das übernatürliche Objekt, welche die Vernunft zur Annahme desselben inkliniert, obgleich sie keine definitive Gewißheit zu geben vermag, welche, obgleich sie den Zweifel aus sich nicht entfernen kann, dennoch ein Präjudiz zugunsten der Wahrheit erzeugt und daher die absolute Indifferenz der Vernunft gegen dieselbe ausschließt. Vollkommen wird diese Indifferenz jedoch erst aufgehoben durch den positiven Glauben an die göttliche Offenbarung, welche die objektive Wahrheit des Präsumierten unumstößlich verbürgt: wie auch jene präsumtive Stimmung selbst erst recht lebendig und wirksam wird durch die übernatürliche Gnade, welche uns die übernatürlichen Objekte in einem ihnen verwandten Lichte vorstellt und unsern Willen erst recht die ihnen eigentümliche Anziehungskraft empfinden läßt. Aber selbst die Gnade führt nur zur Gewißheit, indem sie zur willigen Hingabe an die göttliche Offenbarung antreibt.

Wenn wir nicht irren, gibt das Gesagte uns den besten Aufschluß über die psychologische Möglichkeit und den wahren Wert der Aussprüche und des Verfahrens mancher großer Theologen, welche mit dem größten Nachdrucke die absolute Notwendigkeit des positiven Glaubens zur sichern Erkenntnis der Mysterien anerkennen, und dann doch oft so verfahren, als wollten sie dieselben unabhängig von diesem Glauben zur Gewißheit bringen. Weder eine eitle Ueberschätzung der Vernunft, noch eine offenbare logische Inkonsequenz dürfen wir so gelehrten und

heiligen Männern, wie einem *Anselmus, Bonaventura, Richard von St. Victor* zuschreiben. Ihre Verfahrungsweise läßt sich zum Teil schon daraus erklären, daß die Kraft des Glaubens als „der Hypostasis und des Argumentes des Nichterscheinenden" ihnen die Mysterien so nahe brachte oder vielmehr ihr geistiges Auge unbewußt so hoch erhob, daß sie das Unsichtbare zu schauen glaubten und mit der Fülle ihres Lichtes auch andere erleuchten zu können vermeinten, ohne den natürlichen Standpunkt der Vernunft von dem der über sich selbst erhobenen immer deutlich zu unterscheiden, obgleich, wie wir früher (S. 33) gesehen, der hl. Bonaventura und Richard das zuweilen sehr entschieden tun. Aber man muß hinzunehmen, daß bei ihnen auch in der Vernunft, abgesehen vom theologischen Glauben, jene ideale Stimmung vorherrschte, von der wir oben sprachen, und kraft deren sie das, was sich in der Form der höchsten Güte und Vollkommenheit darbot, selbst dem noch Ungläubigen als annehmbar hinstellten, in dem richtigen Gefühle, daß derjenige, welcher die Mysterien des Glaubens von dieser Seite einmal aufgefaßt, die äußere Offenbarung leicht annehmen werde und den Glauben an dieselbe schon in etwa antizipiert habe. Wenn sie daher von *rationes necessariae* sprechen, womit sie, *seposita scriptura*, die Glaubenslehren beweisen wollten, so ist das so zu verstehen, daß sie die einzelnen Glaubenslehren mit notwendiger, unausweichlicher Konsequenz aus Gründen und Prinzipien beweisen wollen, welche streng genommen zwar nur durch den Glauben an die positive Offenbarung gewiß werden können, die aber doch niemand, der guten Willens ist und einen offenen Sinn für die Größe Gottes und die Erhabenheit der Bestimmung des Menschen mitbringt, leugnen werde, namentlich da, wo es sich darum handelt, die von ihnen abhängigen Daten der Offenbarung zu rechtfertigen oder zu erklären. So z. B. konnte der hl. Bonaventura voraussetzen, daß ihm niemand leugnen werde, die unendliche göttliche Güte werde auch wesentlich und in unendlicher Weise mitteilsam sein, ein Prinzip, woraus er die ganze Trinitätslehre entwickelt; so dachte der hl. Anselmus nicht daran, es möchte ihm jemand abstreiten, daß es in der göttlichen Erkenntnis und Liebe, wie in der menschlichen, nach deren Analogie wir jene auffassen, eine wirkliche Produktion eines Wortes und eines Hauches gebe, daß der Mensch zur Anschauung Gottes bestimmt

sei, oder daß Gott in der Erlösung seine Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in gleich vollkommener Weise zur Geltung bringen wolle; und so konnte er guten Mutes die Einzelheiten der Dogmen von der Trinität, der Urgerechtigkeit und der Inkarnation deduzieren. Bei beiden ist dieses Verfahren um so leichter zu begreifen, als der hl. Bonaventura kein analytischer, sondern ein idealer Geist war, und der hl. Anselmus, indem er in der wissenschaftlichen Behandlung der Dogmen erst Bahn brechen mußte, seine Methode noch nicht nach allen Seiten hin klar- und sicherstellen konnte.

Der *hl. Thomas* hingegen, der einerseits schon die spekulative Theologie in hoher und vielseitiger Ausbildung und Durchbildung vorfand, andererseits bei allem genialen Fluge des Geistes alles auf das feinste analysierte, ist bei weitem vorsichtiger. An unzähligen Stellen erklärt er, daß die Ausgangspunkte des mystischen Teiles der Theologie nur durch Gleichnisse und Analogien verdeutlicht und durch ihre Kongruenz mit den Vernunftwahrheiten in etwa wahrscheinlich und annehmbar, *probabiles*, gemacht werden können; er macht sogar öfters auf die Gefahren und Nachteile aufmerksam, welche daraus entstehen könnten, daß man einen demonstrativen Beweis dieser Grundsätze prätendiere. Bei der Trinität tritt das am deutlichsten zutage, wie wir früher sahen. Bei der übernatürlichen Bestimmung des Menschen hingegen verfährt er oft ähnlich wie der hl. Anselmus, indem er die Existenz derselben aus dem natürlichen Verlangen des Menschen, die Ursache aller Dinge zu schauen, welches nicht getäuscht werden könne, ableitet. Ja, in der *Summa contra gentiles* scheint er diese Bestimmung und alles, was daraus folgt, geradezu in die Kategorie der natürlichen Wahrheiten zu stellen, indem er erst im vierten Buche (jene hat er im dritten behandelt) die Reihe der eigentlichen Mysterien eröffnet, nachdem er vorher dasjenige behandelt hatte, was die Vernunft aus sich erreichen könne. Wie jedoch dieses spezielle Verfahren zu verstehen sei, haben wir an einer andern Stelle (S. 625) bereits zu erklären versucht. Hier bemerken wir nur, daß der hl. Thomas durchweg die Notwendigkeit und die Bedeutung des übernatürlichen Glaubens hauptsächlich gerade darauf gründet, daß die Vernunft nur durch ihn auf die Erreichung des übernatürlichen Zieles der Anschauung Gottes vorbereitet und dazu angeleitet werden könne. Die

Vernunft strebt von Natur nach einer vollkommenen Erkenntnis des letzten Grundes, aber so, daß sie erst im übernatürlichen Glauben die bestimmte Aussicht auf dieselbe erhält, durch welche das wirksame, lebendige Streben nach derselben, welches zu ihrer Erreichung führt, bedingt wird.[427]

Wer der Erkenntnis der übernatürlichen Wahrheiten nicht die erste Bedingung der wissenschaftlichen Erkenntnis, die feste Sicherheit der Prinzipien, entziehen will, muß also ausdrücklich den Glauben an die Prinzipien zugrunde legen. Jede Art des *intellectus*, welche auf diesem Gebiete möglich, ist soweit entfernt, den Glauben aufzuheben, oder eine von demselben unabhängige Erkenntnis zu schaffen, daß vielmehr seine ganze Bedeutung darin besteht, daß er sich an den Glauben anlehnt oder zu ihm führt. Und so hat man auch unter Glaubenswissenschaft entweder den rein rationellen Nachweis der Tatsache der Offenbarung zu verstehen, welche zum Glauben hintreibt, oder das wissenschaftliche Verständnis der offenbarten Gegenstände, welches zum Glauben anzieht, resp. die Bereitwilligkeit zu demselben stärkt, aber erst in ihm und durch ihn die volle Ueberzeugung von der Wahrheit des Aufgefaßten gewährt.

In bezug auf die Glaubensobjekte sollte man daher den für sie möglichen *intellectus* niemals im Gegensatze zum Glauben ein eigentliches *Wissen* nennen, als wenn er eine eigene, vollständige neben dem Glauben stehende Erkenntnis bildete. Denn als wirkliche Erkenntnis hängt er ebenso wesentlich, oder noch wesentlicher mit dem Glauben zusammen, als dieser mit ihm. Das tiefe Wort *fides quaerit intellectum* wird vollständig nur verstanden unter Hinzunahme des andern: *intellectus quaerit fidem; beide, die fides und der intellectus, ergänzen und postulieren einander zur organischen Einheit eines durch Gott vermittelten Wissens um die von Gott geoffenbarten Wahrheiten. Durch die fides nehme ich das Wort Gottes an, durch den intellectus verstehe ich es; nur durch beide zugleich eigne ich mir das im Worte ausgesprochene Wissen Gottes an, und werde selbst ein Wissender.*

Nur in einem gewissen Sinne kann man sagen, daß der Glaube durch die Tätigkeit der Vernunft in das Wissen als eine andere Stufe der Erkenntnis übergehe, nicht zwar durch Aufgeben, sondern durch Entwicklung seiner selbst. Wir nennen nämlich gewöhnlich Glauben dasjenige Stadium der übernatürlichen Er-

kenntnis, in welchem das Verständnis der geglaubten Wahrheiten eben nur insoweit da ist, als es unbedingt erfordert wird, damit wir einen bestimmten Gegenstand haben, den wir für wahr halten, worin also der Gegenstand nur erst in dunkeln Umrissen, noch nicht mit Klarheit und Präzision nach seinen verschiedenen Seiten, seinem innern Organismus, seinen Gründen und seinem Zusammenhange mit andern erkannt ist. In diesem Stadium herrscht natürlich der Glaube in der Erkenntnis vor, und das Verständnis hat neben dem Fürwahrhalten kaum eine Bedeutung. Ist dagegen das Verständnis in den angegebenen Beziehungen ausgebildet, dann tritt die im Glauben vermittelte Erkenntnis in ein anderes höheres Stadium ein, in welchem sie Wissen genannt wird. Aber der Wissende und der einfache Gläubige unterscheiden sich dann nicht wie zwei Menschen, von denen der erste über eine bestimmte Sache durch den Augenschein, der zweite durch Mitteilung anderer versichert wird, sondern wie zwei Menschen, welche beide mit ihren Augen, also durch dasselbe Medium, eine Sache erfassen, der eine aber fast gedankenlos vor derselben steht, der andere hingegen in wissenschaftlichem Geiste sie nach allen Seiten hin betrachtet, den Zusammenhang der Teile, sowie deren Bedeutung durchforscht und sich über das Ganze, wie über das einzelne Rechenschaft gibt, wie es z. B. der Fall sein würde, wenn man einem ungebildeten Menschen und einem Botaniker eine und dieselbe Pflanze vorlegte. Oder sagen wir lieber: sie verhalten sich wie zwei Menschen, welche zugleich eine Erzählung von einem großartigen, feingesponnenen Ereignisse anhören, dessen Wahrheit beide nur auf das Wort des Erzählenden annehmen können, aus dem aber der eine nur einzelne hervorstechende Tatsachen aufgreift, der andere hingegen den ganzen pragmatischen Zusammenhang der Entwicklung herausliest, und die Begründung sowohl als die Bedeutung jeder einzelnen Tatsache zu würdigen versteht.

Uebrigens kann die oben besprochene rationelle Probabilität der theologischen Grundsätze, welche aus ihrem tiefern Verständnisse gewonnen wird, noch in anderer Weise verstärkt werden, und namentlich gerade dadurch, daß man in der Entwicklung der Prinzipien die wunderbare Konsequenz und Harmonie entdeckt, welche alle Wahrheiten der übernatürlichen Ordnung unter sich selbst und mit denen der natürlichen Ordnung verbindet. Ein

System von Wahrheiten, in dem nicht der leiseste Widerspruch zu entdecken ist, in dem vielmehr jedes einzelne Moment dem Ganzen durchaus entspricht, in dem jede neue Forschung neue Verbindungsfäden entdeckt, das im Laufe der Jahrhunderte eine immer größere Ergiebigkeit entfaltet, das nicht bloß auf einem, sondern auf tausend verschiedenen Punkten sich als die Vollendung der natürlichen Wahrheit darstellt, und bei jedem tiefern Einblick in die letztere neue Berührungspunkte mit derselben darbietet, scheint unmöglich auf falschen Prinzipien beruhen zu können. Dieser indirekte Beweis kann bei demjenigen, welcher den ganzen Umfang desselben durchschaut, sich leicht zur Gewißheit steigern; aber er liefert dann doch immer keine demonstrative Einsicht in die Prinzipien selber, sondern bewirkt nur die Ueberzeugung, daß die Prinzipien jenes Systems, welche der Mensch aus sich nicht erreichen kann, von Gott geoffenbart sein müssen, und deshalb im Glauben an Gottes Wort anzunehmen seien.

§ 108. Das übernatürliche Foment in dem rationellen Verständnis der Glaubenswahrheiten

Im bisherigen haben wir beim *intellectus fidei*, und zum Teil auch beim Glauben selbst den Einfluß der übernatürlichen Gnade beiseite gelassen, und jenen *intellectus* als eine reine Vernunftoperation betrachtet, die sich zwar an die gläubig angenommene, resp. anzunehmende äußere Offenbarung anschließt, aber im Subjekte kein anderes inneres Licht voraussetzt, als das Licht der Vernunft selbst.

Wie indes selbst die rationelle Ueberzeugung von der Tatsache der Offenbarung und der Kredibilität, der *intellectus credibilitatis*, um zum übernatürlichen theologischen Glauben zu führen, noch durch ein übernatürliches Licht, das *lumen fidei*, gehoben, verklärt und belebt werden muß: so ist auch für das Verständnis der Glaubenswahrheiten (den *intellectus rerum credendarum*), wenn dasselbe überhaupt ein wahrhaft lebendiges sein, und somit auch in Verbindung mit dem Glauben eine wahrhaft lebendige Erfassung der geglaubten Wahrheiten herbeiführen soll, nicht nur der Glaube schlechthin, beziehungsweise die zu ihm selbst formell erforderliche Gnade, notwendig, sondern auch noch eine, übrigens mit dem Glauben und der Glaubensgnade

mehr oder weniger in Verbindung stehende, übernatürliche Disposition des Subjektes, die dasselbe in eine gewisse geistige Verwandtschaft und Verbindung mit den übernatürlichen Objekten bringt.

An und für sich setzen zwar die logischen Operationen, wodurch die Auffassung des Uebernatürlichen vermittels der Vernunftbegriffe bewerkstelligt wird, nur die äußere Vorlage der Objekte und eine hinreichende Entwicklung und Geschmeidigkeit der Vernunft im Subjekte voraus, ohne absolut durch ein übernatürliches inneres Licht, oder die moralische Verfassung des Subjektes bedingt zu werden. Allein, wenn der Mensch schon auf dem Gebiete der höhern natürlichen Wahrheiten, die im Bereiche der Vernunft liegen, gar sehr einer nachhelfenden Erleuchtung von seiten Gottes bedarf und auch eine gute moralische Verfassung des Willens mitbringen muß, wofern das Licht seiner Vernunft nicht wirkungslos schlummern, oder in seiner Entfaltung erstickt werden soll: dann wird bei den übernatürlichen Wahrheiten die natürliche Empfänglichkeit der Vernunft für alle Wahrheiten zu einer wahrhaft lebendigen und wirksamen Auffassung derselben noch viel weniger hinreichen; dann wird hier noch ein übernatürliches, den Objekten gleichgeartetes Licht notwendig sein, welches die Vernunft zu ihnen erhebt, sowie auch ein in der Seele aus dem Glauben zu entwickelndes Leben, durch welches die Objekte in ihr selbst Wurzel fassen.

In diesem Sinne sagt der Apostel: „Der natürliche Mensch erfaßt nicht, was des Geistes Gottes ist; denn es ist ihm Torheit, und er kann es nicht verstehen, weil er (es) geistlich geprüft wird. Der geistliche Mensch aber beurteilt alles."[428] Der natürliche Mensch (der physisch animalische) ist hier der Mensch mit seiner ganzen Natur dem Geiste Gottes gegenüber, der geistliche hingegen, der nicht bloß über das Tierische erhabene, sondern vom Geiste Gottes belebte und durchdrungene Mensch. *In irgend welcher Weise muß also der Mensch vom Geiste Gottes ergriffen, erleuchtet und belebt sein, wenn er die „doctrina Spiritus"[429] über die Tiefen Gottes und die aus diesen Tiefen geschöpften Gaben*[430] *lebendig auffassen soll.* Ohne die Einstrahlung des Hl. Geistes bleiben die übernatürlichen Objekte uns immer fremd, stehen wir in keinem wahrhaft lebendigen Rapport zu ihnen; diese Einstrahlung hingegen läßt uns dieselben in einem

ihnen homogenen Lichte erscheinen, bringt uns dieselben nahe, und wenn sie auch nicht eigentlich bewirkt, daß wir dieselben schauen, so stellt sie uns dieselben doch so anschaulich und deutlich vor, daß wir sie beinahe zu schauen glauben.

Unter dieser Einstrahlung des Hl. Geistes verstehen wir, wie schon angedeutet, *erstens die naturgemäß mit der Glaubensgnade verbundene, oder auch in ihr enthaltene mehr oder minder große unmittelbare Erleuchtung unserer Vernunft über den zu glaubenden Inhalt; zweitens die durch den Glauben selbst vermittelte Einstrahlung der Liebe und des Lebens des Hl. Geistes, in welcher der Glaube selbst zum lebendigen, formierten Glauben wird, und die Objekte desselben durch eine reale Offenbarung ihrer selbst der Seele nahetreten.*

In ersterer Beziehung öffnet der Hl. Geist zunächst „das Ohr des Herzens", um es zur willigen, festen Hingabe an das Offenbarungswort zu bewegen, und „erleuchtet" zugleich „die Augen des Herzens", damit wir die Gegenstände der Offenbarung, als welche der Apostel namentlich unsere übernatürliche Berufung, die Reichtümer der Herrlichkeit der göttlichen Erbschaft und überhaupt die übergroße Entfaltung der göttlichen Kraft über uns bezeichnet, wissen, d. h. richtig und lebendig auffassen.[431] Diese Erleuchtung ist es hauptsächlich, durch welche die oben besprochene, zur Auffassung der übernatürlichen Wahrheiten notwendige *Verklärung* der natürlichen Begriffe bewerkstelligt wird. Die Verklärung und Umformung kann zwar strenggenommen schon mit der bloßen Vernunft nach Maßgabe der äußern Offenbarung vorgenommen werden; aber wenn kein entsprechendes inneres Licht hinzukommt, verlieren die Begriffe eben in ihrer Umformung durch die Analogie ihr Leben und ihre Klarheit; sie werden den Objekten nicht homogen und fassen dieselben in Formen, die für sie immer unnatürlich bleiben.

Die besagte Erleuchtung kann dem Glauben vorausgehen und dient dann zur stärkern und freudigern Annahme desselben, oder sie kann auch bei dem bereits Gläubigen später sich mehr und mehr geltend machen, sei es im Verhältnisse zur treuen Mitwirkung des Menschen, oder nach der freien Gnadenwahl Gottes. Wie aber die Spendung göttlicher Gnaden überhaupt vorzüglich durch das demütige Bewußtsein seines Unvermögens von seiten des Menschen bedingt wird, so ist es namentlich bei dieser Gnade

der Fall. Je mehr der Mensch auf die Kraft seiner Vernunft vertraut und sich vermißt, mit ihrer dunklen Laterne allein den Ozean der göttlichen Mysterien zu durchsegeln, desto spärlicher wird das übernatürliche Licht ihm leuchten, desto dunkler und verworrener wird darum auch seine Auffassung sein. Auch in dieser Beziehung gilt das Wort des göttlichen Heilandes: „Wenn ihr nicht werdet, wie diese Kinder, werdet ihr in das Himmelreich nicht eingehen." Wie wir überhaupt in uns selber klein werden müssen, wenn wir aus dem Schoße Gottes neugeboren werden sollen, so müssen wir auch als kleine, unmündige Kinder in die Schule Gottes eintreten, in welcher wir an seiner Hand, durch sein Licht in die Tiefe seiner Mysterien eingeführt werden sollen. Ja, wer auf diese Weise nicht klein werden will, der wird nicht einmal das erreichen, was er mit seinen natürlichen Kräften an sich wirklich zu erreichen vermag; auf seinem Unternehmen ruht der Fluch Gottes, unter dessen Drucke es erliegen muß. Wo aber der kindliche Sinn ungetrübt vorherrscht, da ist zu einer klaren, lebendigen Auffassung der erhabensten Wahrheiten weder eine große Ausbildung der Vernunft, noch ein gewandter irdischer Lehrmeister notwendig; denn die Salbung des Hl. Geistes belehrt uns über alles;[432] gerade in denjenigen, die in bezug auf ihre intellektuelle Kraft wirklich klein sind, offenbart die Gnade oft am liebsten ihre erleuchtende Kraft, so daß sie die Mysterien Gottes oft lichter und klarer auffassen, als die gelehrtesten Philosophen, daß das Uebernatürliche ihnen ebenso faßlich ist, wie das Natürliche, ja, daß ihre Erkenntnis und Klarheit auf dem Gebiet der Mysterien zuweilen größer zu sein scheint, als ihre Auffassungskraft in weltlichen und natürlichen Dingen. Oder woher kommt es, daß Kinder, denen man kaum die gewöhnlichsten Begriffe von irdischen Dingen beibringen kann, die erhabensten Wahrheiten, die man ihnen vorträgt, so lebhaft erfassen und gleichsam einsaugen, wenn nicht von der Gnade des Hl. Geistes, der durch sein Licht in ihren Herzen einen heiligen Hunger nach denselben erweckt und sie instand setzt, dieselben so leicht in sich aufzunehmen, wie das Auge die Bilder der sinnlichen Gegenstände einsaugt? Freilich bewirkt dieses übernatürliche Licht an sich keine begrifflich formulierte und organisch gegliederte Auffassung der Mysterien, wie die eigentliche Wissenschaft sie verlangt; diese muß erst durch Studium und eine methodische Entwicklung

der Vernunft selbst gewonnen werden. Aber eben dieses Studium erhält durch jenes Licht seine höhere Kraft und Weihe, seinen Segen und sein Leben.

Wir könnten noch hinzufügen, daß das Auge des Herzens, wie vom Stolze, so auch von jedem andern Schmutze rein sein müsse, um dazu befähigt zu werden, die Mysterien Gottes lebendig aufzufassen. Selbstsüchtige und namentlich sinnliche Begierden, welche das Herz beherrschen, machen es nicht nur der erleuchtenden Gnade Gottes unwürdig, sondern sie paralysieren und ersticken auch das die Vernunft erleuchtende Licht. Schon auf natürlichem Gebiete verdunklen sie die Vernunft selbst in bezug auf die evidentesten Wahrheiten, wo dieselben über den Kreis, in welchem die Begierde sich bewegt, hinausgehen, oder gar derselben feindlich entgegentreten. Um wieviel mehr wird dann das übernatürliche Licht, um wirksam zu sein, ein beschnittenes Herz und ein reines, geweihtes Auge voraussetzen? Wie nur diejenigen, die reinen Herzens sind, Gott anschauen können, so können auch nur sie allein hienieden die Mysterien in einer dem Schauen verwandten Klarheit und Lebendigkeit auffassen, weil nur sie dem Gnadenlichte des Hl. Geistes einen reinen, ungetrübten Spiegel darbieten.

Die Demut und die Reinheit des Herzens, wie sie hier in Betracht kommen, sind offenbar von der Gnade nicht unabhängig; sie sind vielmehr ebenfalls eine Wirkung des Hl. Geistes und des bereits wirksamen Glaubens, und haben insofern Analogie mit der zweiten oben angegebenen Art des Einflusses, wodurch der Hl. Geist uns die Wahrheiten des Glaubens lebendig vorführt; aber an und für sich erheben diese beiden Tugenden uns nicht *positiv* über die Natur hinaus, um uns jenen Wahrheiten näher zu bringen, als wir ihnen von Natur stehen; sie entfernen an sich nur die Hindernisse der Annäherung und machen uns für die doppelte Einstrahlung des Lichtes und der Lebenswärme des Heiligen Geistes *empfänglich.*

Die zweite Art der Einstrahlung des Hl. Geistes läuft nämlich *darauf hinaus, daß sie* nicht nur durch ihr Licht die Wahrheit des Glaubens von außen her in uns aufleuchten läßt, sondern *durch ihre Wärme und Lebenskraft uns in eine reale, lebendige Kommunikation mit ihnen setzt,* sie in uns, uns in sie gleichsam hineinleben läßt, sie gewissermaßen in lebendiger Wirklichkeit in unserm

Innern uns vorführt und dadurch bewirkt, daß wir sowohl ihren Inhalt leichter auffassen, als ihre Wirklichkeit durch innere geistige Erfahrung in etwa bestätigen können.

Eben das übernatürliche, unter dem Einflusse des Hl. Geistes aus dem Glauben hervorsprudelnde Leben, wodurch der Glaube objektiv in seiner realen und moralischen Bedeutung ein lebendiger wird, macht ihn rückwirkend auch lebendig durch die Erleuchtung, welche es in der Annäherung seiner unsichtbaren Gegenstände vermittelt. Es geschieht das in mannigfacher Weise.

Erstens, wenn der Glaube durch die vom Hl. Geiste eingegossene Liebe lebendig wird, dann versetzt uns diese Liebe in eine *innige Vereinigung mit den Objekten des Glaubens*, in welchen allen sich die unendliche Liebenswürdigkeit Gottes in mannigfacher Weise kundgibt. Durch die Liebe, welche keine Entfernung kennt, versetzt sich der Liebende in den geliebten Gegenstand hinein, um ihn zu umarmen und zu durchdringen. In diesem Fluge des Herzens wird die Vernunft mit fortgerissen; ihre Sehkraft klärt und steigert sich in dem Verhältnisse, in welchem das Herz den geliebten Gegenstand zu besitzen wünscht; und die Anziehung, welche der Gegenstand des Glaubens auf das Herz übt, sowie die Wonne und Freude, die jeder Strahl seiner Schönheit demselben gewährt, ist für die Vernunft zugleich ein Beweis von der Herrlichkeit und der Wirklichkeit des Gegenstandes.

Zweitens versetzt die vom Hl. Geiste eingegossene Liebe die Seele selbst in einen Zustand, durch welchen sie sowohl im allgemeinen *den geliebten Gegenständen assimiliert*, und ein Spiegel derselben wird, als insbesondere und vorzüglich mit der erhabenen göttlichen Güte und Liebe assimiliert wird, welche der Grund und die Wurzel aller Mysterien ist. Alle Mysterien sind nämlich nur Offenbarungen und Früchte der einen Wahrheit, daß Gott in der Wirklichkeit ein *bonum summe communicativum sei*. Wer diese Wahrheit lebendig aufgefaßt hat, dem werden gerade die erhabensten und großartigsten Mysterien verständlich und erklärlich erscheinen. Nur derjenige wird aber diese Wahrheit recht lebendig auffassen, welcher in sich selbst die Kraft und das Wesen der göttlichen Liebe verspürt, in welchen der Hl. Geist seine eigene Liebe ausgegossen, der durch diese Liebe gleichsam in Gott und Christus transformiert worden und nach dem Worte

des Apostels in sich fühlt, was Christus in sich fühlte. Er wird verstehen, wie die unendliche göttliche Güte den Vater zur Mitteilung seiner ganzen Natur in den Sohn und den Hl. Geist, zur Sendung seines Sohnes nach außen und zur Hingabe desselben in den schimpflichsten und schmerzhaftesten Tod drängen konnte.

Drittens endlich muß *das gesamte höhere Leben*, welches sich auf Grund der Einhauchung des Hl. Geistes aus dem Glauben entwickelt, in welchem wir den Glaubenswahrheiten entsprechend unser Tun zu gestalten suchen und ihre Gesetze in uns ausprägen, als eine gewisse reale Offenbarung jener Wahrheiten und als eine tatsächliche Bewährung ihrer Wirklichkeit betrachtet werden. Besonders ist es die Kraft, die wir erfahrungsmäßig aus dem Glauben an jene Wahrheiten schöpfen, sowie die geistige Ruhe und Süßigkeit, welche uns das ihnen entsprechende Leben gewährt, und wodurch wir tatsächlich die wunderbare Kongruenz derselben mit den tiefern Bedürfnissen und den edlern Wünschen unserer Natur erfahren, was uns im christlichen Leben die Wahrheit des Christentums offenbart und seine Mysterien aus ihrer transzendentalen Ferne für uns in die nächste und innerste Gegenwart herabrückt.

In dieser dreifachen Weise also bringt der in der Liebe lebendige Glaube uns in einen lebendigen Rapport mit den durch den Glauben allein nur dunkel erfaßten Wahrheiten und vermittelt uns eine so lebendige Auffassung derselben, daß wir sie fast zu schauen glauben.

Aber so groß auch diese Anschaulichkeit sein mag: niemals wird sie den Glauben selbst aufheben oder überflüssig machen, da sie auf allen Punkten den Glauben als die Wurzel ihres ganzen Bestandes voraussetzt. Ohne den Anker des Glaubens könnte unser Herz uns immer irre führen; wenn wir bloß auf seinen Drang, seine Gefühle, seine Empfindungen hinblicken wollten, würde unsere ganze Gewißheit von den übernatürlichen Wahrheiten sich in eitlen Subjektivismus verflüchtigen. Nur in Verbindung mit dem Glauben und den objektiven Kennzeichen der äußern Offenbarung, als Bewährung und Bekräftigung, nicht als Ersatz der Offenbarung und des Glaubens, darf die Stimme des Herzens beachtet werden.

Dasselbe gilt noch mehr von dem innern Lichte, welches mit der Glaubensgnade verbunden ist. Wenn es nämlich uns dazu ver-

hilft, die Glaubenswahrheiten deutlich vorzustellen, so läßt es uns dieselben doch nicht wirklich schauen, und überdies können wir auch psychologisch nicht leicht mit Sicherheit konstatieren, daß das Licht, durch welches wir etwas zu schauen glauben, wofern es nicht der Vernunft als solcher angehört, wirklich ein wahres Licht sei. Wenn wir, abgesehen von der objektiven äußern Offenbarung, mit welcher jenes Licht korrespondiert, uns auf dasselbe allein stützen wollten, sind wir ebensowenig sicher vor einer visionären, wie im obigen Falle vor einer sentimentalen Schwärmerei.

Schließen wir also: sowohl das in der Glaubensgnade liegende übernatürliche Licht, wie die aus dem Glauben fließende Verbindung mit den Glaubensobjekten, durch welche wir uns in die Objekte, die Objekte sich in uns hineinleben, beide dienen zwar dazu — sind sogar notwendig —, um uns mit den Mysterien vertraut zu machen, um die an sich tote und künstliche Auffassung derselben, wie sie durch die Vernunft allein möglich ist, zu einer lebendigen, anschaulichen zu machen; aber ein eigentliches Schauen bewirken sie nicht. Jenes Licht ist nur ein Dämmerlicht in der Nacht unserer Vernunft, das Morgenrot des Lichtes der Anschauung, das uns aber nur dann sicher führt, wenn wir uns im Glauben an unsern göttlichen Führer anklammern, der uns das erzählt, was er selbst geschaut; und jene Verbindung enthält zwar eine nach Umständen uns mächtig ergreifende und mit ahnungsvoller Wonne erfüllende Berührung mit den Objekten; aber die feste und sichere Ergreifung derselben macht uns in der Dunkelheit der Nacht nur der Glaube möglich, in welchem wir sie aus der Hand Gottes empfangen.

Aufgehoben wird der Glaube nur durch das Licht der Glorie, in welchem allein wir des Anschlusses an das Wort Gottes nicht mehr bedürfen, weil Gott dasselbe Licht, in welchem er schaut, und aus dessen Fülle er spricht, in uns ausgießt, und durch die Aufnahme in seinen Schoß, als die Quelle und den Mittelpunkt aller Mysterien, mit allen uns in den unmittelbarsten, realsten Rapport setzt.

Da jedoch das Gnadenlicht und das Gnadenleben eine Antizipation des Lichtes der Glorie und des Lebens im Schoße Gottes sind: so kann man wohl sagen, daß durch dasselbe nicht nur die natürliche Vernunft, sondern auch der übernatürliche Glaube zu einer vollkommenen, lebendigen Erkenntnis ausgestaltet und

belebt, und somit in den an sich dunkeln Glauben eine Antizipation der zukünftigen Anschauung hineingelegt werde. Aber das Prinzip dieser Lebendigkeit zieht der Glaube nicht aus der Vernunft, sondern aus derselben göttlichen Quelle, aus welcher er selbst stammt. Er bringt es mit sich aus dem Lichtschoße der Gottheit herab, um die Vernunft, wie er sie formell durch sich mit der Gewißheit übernatürlicher Prinzipien befruchtet, so auch mit übernatürlicher Erleuchtung zu tränken. Er bringt es mit sich herab, weil es in nichts anderem besteht, als in zweien von den sieben Gaben des Hl. Geistes, welche alle in höherem oder geringerem Grade wenigstens den in der Gnade lebendigen Glauben in den Gerechtfertigten begleiten und dazu bestimmt sind, die theologischen Tugenden zu ihrer Vollkommenheit zu führen. Es besteht nämlich hauptsächlich *in den beiden Gaben des Verstandes (intellectus) und der Weisheit (sapientia)*: in der Gabe des Verstandes, insofern es unser Auge auf übernatürliche Weise schärft, um in die geglaubten Wahrheiten einzudringen und sie klar und deutlich aufzufassen, in der Gabe der Weisheit, insofern es auf Grund der in der Liebe liegenden affektuellen Einheit und Verwandtschaft mit den Objekten uns einen gewissen geistigen Takt und Geschmack verleiht, wodurch unser Urteil über die Objekte leicht und natürlich gemacht wird.[433]

Dieser übernatürliche Scharfsinn und dieser übernatürliche Geschmack, welche unter den Gaben des Hl. Geistes an erster Stelle stehen, sie sind es, welche schon den ungelehrten, aber reinen, einfältigen, gottliebenden Seelen jene instinktive Klarheit und Sicherheit in den erhabensten Fragen der Theologie einflößen, welche der Gelehrte oft nur bewundernd anstaunen kann. Sie sind es aber auch, die den Gelehrten am schnellsten und sichersten bei dem Gebrauche seiner Vernunft auf übernatürlichem Gebiete leiten und zugleich seine Gedanken und Worte mit jener himmlischen Salbung durchdringen, welche durch ihr Licht und ihren Wohlgeruch in den heiligen Lehrern der Kirche das Auge und das Herz ihrer Schüler und Leser so kräftig und lieblich erquickt.

§ 109. Allgemeines Verhältnis von Vernunft und Glauben in bezug auf die Herstellung der philosophischen und theologischen Erkenntnis

Nach dem Gesagten läßt sich leicht das allgemeine Verhältnis der bei der theologischen Erkenntnis zusammenwirkenden Faktoren, der Vernunft und des Glaubens, bestimmen. Wir berühren damit den Gegenstand der lebhaften Kontroversen, welche sich in der neuesten Zeit an dem wieder aufgefrischten Satze: *philosophiam esse ancillam theologiae* entzündet haben.

Die bildliche Form dieses Satzes hat allein schon viele Mißverständnisse hervorgerufen, welche nur durch eine genaue Bestimmung des Sinnes vermieden werden können. Wir glauben, daß dieses Bild zwar nach vielen Seiten hin das wahre Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie veranschaulicht, daß es aber durch ein anderes Bild vervollständigt werden muß, welches sowohl jenes Verhältnis tiefer und allseitiger darstellt, als auch eben dadurch das Schroffe und Mißliebige an dem erstern Bilde entfernt. Indem wir diese unsere Ansicht ausführen, werden wir zugleich weitergehen und das Verhältnis durch zwei Analogien beleuchten, die, aus den Tiefen des objektiven Wesens des Christentums geschöpft, nicht ein natürliches Sinnbild, sondern die übernatürlichen Ideale enthalten, nach welchen jenes Verhältnis objektiv gebildet ist.

Vor allem ist zu bemerken, daß hier Philosophie und Theologie nicht verglichen werden nach der Art und dem Umfange ihrer beiderseitigen Objekte, auch nicht subjektiv als die Summe der durch die Entwicklung der beiderseitigen Erkenntnisprinzipien gewonnenen richtigen Erkenntnisse; denn unter diesen beiden Rücksichten haben sie nur ein statisches, kein dynamisches Verhältnis zueinander, während doch eben das letztere in dem erwähnten Satze ausgedrückt ist. Es handelt sich vielmehr um das Verhältnis der beiderseitigen Erkenntnisprinzipien, der natürlichen Vernunft und des übernatürlichen Glaubens, sowie ihrer beiderseitigen Tätigkeiten, wodurch die Theologie und Philosophie als subjektiv fertige Wissenschaften zustande kommen. Dieses vorausgesetzt, ist es leicht zu bestimmen, *inwiefern die Philosophie die Magd der Theologie, oder vielmehr die Vernunft die Magd des Glaubens sei.*

1. Erstens ist die natürliche Vernunft an Würde und Kraft ein tiefer stehendes Prinzip als der Glaube; sie steht dem letztern um ein bedeutendes nach, sowohl in der Tragweite, als in der Unfehlbarkeit ihres Lichtes. Denn der Glaube erstreckt sich so weit, als die Mitteilung des göttlichen Wissens, und nimmt, auf dasselbe in übernatürlicher Weise sich stützend, die Unfehlbarkeit desselben in sich auf; kurz, er repräsentiert die göttliche Vernunft gegenüber der menschlichen. Dieser Gegensatz zwischen Vernunft und Glaube enthält formell noch nicht in sich die Idee der positiven Unterordnung der erstern unter den letztern; aber sie wird durch denselben bedingt und geht aus demselben hervor, sobald Vernunft und Glaube in wirkliche Beziehung zueinander gesetzt werden.

Das geschieht, wenn der Mensch zum Glauben berufen wird, beziehungsweise denselben wirklich in sich aufnimmt. In diesem Falle hat nämlich die Vernunft *für den Glauben als für ein höheres Prinzip und in Abhängigkeit vom Glauben als von einem höhern Prinzip* zu wirken und *insoweit ihm zu dienen* oder seine Magd zu sein.

Die Vernunft hat zunächst für den Glauben zu wirken, und zwar in doppelter Weise, einmal um dem Glauben selbst einen Platz in der Seele zu bereiten, und abermals um, nachdem er von seinem Platze Besitz genommen, das Verständnis und die Entwicklung seines Inhaltes herbeizuführen; sie dient also der theologischen Erkenntnis als einer höhern, indem sie dieselbe sowohl in ihrem Prinzip, als in ihrer Entwicklung vermitteln hilft. In ersterer Beziehung ist sie *praeambula*, in der zweiten *pedisequa* des Glaubens.

Als *praeambula* geht sie dem Glauben voraus, indem sie die natürliche Ordnung der Dinge erforscht, über welcher die durch den Glauben zu erkennende übernatürliche Ordnung aufgebaut ist, und aus welcher die Vorstellungen gewonnen werden müssen, die durch Analogie verklärt, zur Auffassung der letztern Ordnung verwandt werden sollen. Sie geht ferner voraus, um die Seele von der Wirklichkeit und Glaubwürdigkeit der übernatürlichen Offenbarung, und damit von der Statthaftigkeit und Pflichtmäßigkeit des Glaubens an dieselbe zu überzeugen. Kraft der Berufung des Menschen zum Glauben hat die Vernunft in der Erforschung der natürlichen Dinge nicht mehr bloß für sich zu

wirken, um für sich selbst das Gebiet der natürlichen Wahrheiten zu beherrschen, sondern zugleich in der Absicht, dem Glauben einen Thron zu bauen und ihre natürliche Erkenntnis als einen Spiegel für die durch den Glauben zu gewinnende höhere Erkenntnis verwerten zu können. Kraft derselben Berufung ist sie ferner darauf angewiesen, die Tatsachen, durch welche die Offenbarung ihr entgegentritt, nicht zu ignorieren, sie gründlich zu erwägen, und dadurch dem Glauben die Türe der Seele zu öffnen. Einführen freilich kann sie ihn nicht; eingeführt und auf seinen Thron gesetzt wird er durch den von der Gnade gehobenen freien Willen.

Von nun an ist die Vernunft berufen, als *pedisequa* für den Glauben zu wirken, damit er den ganzen Reichtum seines Inhaltes entfalten könne. Sie muß sich mehr bestreben, zu seiner Entfaltung beizutragen, als zu der ihrigen, weil sein Gegenstand unendlich würdiger und erhabener ist, als der ihrige, und zugleich alles das enthält, was die Vernunft von Natur ersehnte, aber durch sich selbst nicht erreichen konnte. Sie muß also ihre natürlichen Begriffe dem Glauben zu Gebote stellen und nach Maßgabe der Offenbarung durch Bestimmung ihrer analogen Anwendbarkeit die Gegenstände des Glaubens zu verdeutlichen suchen. Ebenso muß sie ihre natürliche Kombinations- und Diskursivkraft darauf verwenden, den Zusammenhang der Glaubenswahrheiten und die Begründung der einen durch die andere zu entdecken, und jede einzelne nach allen Seiten hin im ganzen Reichtume ihrer Konsequenzen zu entwickeln.

So soll die Vernunft dem Glauben dienen, indem sie für ihn wirkt. Selbstverständlich verliert sie mit dieser Bestimmung für einen Höhern nicht das Recht, auch noch für sich selbst zu wirken; sie verliert es um so weniger, als sie nur durch eine reiche Entwicklung ihrer selbst dem Glauben vollkommen dienen kann. Noch viel weniger verliert sie das physische Vermögen, ihre eigene natürliche Tätigkeit nach wie vor auszuüben und namentlich ihr eigenes Gebiet zu beherrschen; vielmehr erhält sie durch ihre höhere Bestimmung das neue Vermögen, in Verbindung mit dem Glauben über ihr natürliches Gebiet hinaus zu wirken, wird also auch eben durch diese Bestimmung zum Dienste eines höhern nicht degradiert, sondern geadelt, wie der Bürger, wenn er in die Dienste des Staates tritt.

Indem die Vernunft für den Glauben wirkt, wird sie aber auch in ihrer Tätigkeit von demselben abhängig, zunächst insofern, als jede Ursache von dem Ziele abhängt, worauf ihre Tätigkeit gerichtet werden soll: aber weiterhin auch insofern, als sie bei der Ausübung ihrer Tätigkeit *von dem Glauben beeinflußt und beherrscht wird*. Die letztere Art der Abhängigkeit ergibt sich von selbst aus der erstern. Wer nämlich darauf angewiesen ist, für ein bestimmtes Ziel zu wirken, muß auch seine Handlungsweise so einrichten, daß das Ziel wirklich erreicht, geschweige denn gefährdet wird. So muß die Magd, wenn sie sich verpflichtet hat, einem Herrn ihre Dienste zu Gebote zu stellen, erstens alles unterlassen, was seinem Nutzen zuwider wäre, und zweitens nach seinem, nicht nach ihrem Willen das tun, was zu seinem Nutzen gereichen soll. So darf denn auch die Vernunft schon deshalb, weil sie für den Glauben tätig sein soll, selbst auf ihrem eigenen Gebiete kein Urteil fällen, was dem Glauben widersprechen und bei der psychologischen Unmöglichkeit zweier gleichzeitiger widersprechender Urteile denselben aufheben würde. Sie muß ferner, wo sie auf dem spezifischen Gebiete des Glaubens tätig ist, für ihre ganze Wirksamkeit den Glauben zur Basis und zum Maßstabe nehmen, weil sie nur so wirklich zu seiner Ausbildung tätig sein kann. Denn ohne sich auf den Glauben zu stützen, würde sie keine sichern Folgerungen ableiten, ohne sich an den Maßstab der geoffenbarten Vorlage anzuschmiegen, würde sie die analoge Anwendbarkeit ihrer Begriffe nicht bestimmen und somit keine richtigen Vorstellungen der übernatürlichen Dinge erzeugen können. Sie muß also den Glauben zur Wurzel ihrer Argumentationen, die in ihm gegebene Vorlage zum Modell für die Umschmelzung ihrer Begriffe nehmen und so auf doppelte Weise in Abhängigkeit vom Glauben wirken.

Es ist jedoch klar, daß auch diese Art der Abhängigkeit der Vernunft vom Glauben ihre natürliche Freiheit und Selbständigkeit nicht aufhebt, sondern ihr vielmehr eine höhere Freiheit verleiht und sie selbst auf einen höhern Standpunkt erhebt, obgleich sie sich auf demselben nur an der Hand des Glaubens zu halten vermag. Es wird ihr ja dadurch ein höherer Wirkungskreis eröffnet, zu dem sie nur durch den Glauben autorisiert werden kann, ohne daß dadurch ihr natürlicher Wirkungskreis eingeschränkt würde, oder daß sie fortan selbst diesen nur unter Autorisation

des Glaubens beherrschen dürfte. Vielmehr wird sie auf ihrem Gebiete nur an dem Mißbrauche ihrer Herrschaft gehindert, indem es ihr fortan versagt ist, auch Irrtümer gegen den Glauben aufzustellen und folglich die Lüge für Wahrheit anzunehmen. Ihre wahre Freiheit und Selbständigkeit, die Freiheit, in ihrem eigenen Lichte die reine, ungetrübte Wahrheit zu erkennen, wird durch die Mitherrschaft des Glaubens über ihr Gebiet erst recht gesichert, und umso mehr gesichert, je mehr die Vernunft sich nicht nur hütet, gegen die unfehlbare Autorität des Glaubens ein Urteil zu fällen, sondern sich auch bemüht, das vom Glauben Gegebene zum Zielpunkte ihrer Untersuchungen zu machen und so um so leichter auch aus sich selbst die Wahrheit herauszufördern. Kurz, *die Herrschaft des Glaubens über die Vernunft bedingt einerseits nur eine Mitherrschaft desselben auf ihrem natürlichen Gebiete,* die sich jedoch nur als *Schutzherrschaft zur Aufrechterhaltung und Beförderung ihrer natürlichen Freiheit, ihrer eigenen Herrschaft geltend macht*; andererseits *erhebt sie aber die Vernunft zur Mitherrschaft auf dem übernatürlichen Gebiete des Glaubens,* auf dem sie aus sich gar keine Herrschaft besaß und überhaupt nur eine vasallenmäßige Herrschaft erwerben kann.

Nirgendwo bewährt sich mehr die tiefe Wahrheit des inhaltschweren Wortes: „servire Deo regnare est". Denn die Herrschaft des Glaubens ist im Grunde keine andere, als die Herrschaft der göttlichen Vernunft, die in ihm von unserer Seele Besitz nimmt: sie sichert der Vernunft, wenn dieselbe sich vor ihren Forderungen beugt, oder ihrem Vorgange ehrfurchtsvoll nachfolgt, ihre angeborene Herrschaft über die natürliche Wahrheit, und gibt ihr Zutritt zu einer, wenn auch nur vasallenmäßigen Herrschaft über die höhere Wahrheit. Um so mehr gilt hier das Wort des Heilandes: „Wenn ihr in meiner Rede bleibt, werdet ihr die Wahrheit erkennen und die *Wahrheit wird euch frei machen.*" Die göttliche Wahrheit, die wir im Glauben unwandelbar erfassen, kann und soll die Vernunft frei erhalten von der Herrschaft jedes ihr widersprechenden Irrtums, und sie dazu anleiten, in ihren Untersuchungen, ohne sich durch Irrlichter fangen zu lassen, unverwandt der Wahrheit zuzusteuern. Und wie der Sohn Gottes uns überhaupt dadurch am meisten frei macht, daß er uns die Freiheit der Kinder Gottes gibt: so wird auch die Vernunft gerade da am freiesten sein, wo sie, über ihre natürlichen

Schranken hinausgehoben, nicht nur den Irrtum besiegt, sondern, dem Adler gleich, auf den Flügeln des Glaubens getragen, zu den Höhen der verborgensten Wahrheit auffliegen kann.

Mag man also das Dienstverhältnis der Vernunft betrachten, insofern ihre Tätigkeit für den Glauben wirken soll, oder insofern sie in derselben von ihm abhängig ist: in beiden Beziehungen ist das Verhältnis nicht das einer sklavischen Unterwerfung und Unterordnung, worin sie für sich keine Rechte und kein Vermögen mehr behielte, noch andererseits das eines Tyrannen, dem etwa von Gott gesagt wäre, wie Pharao zu Joseph sprach: „Ohne deinen Befehl soll im Lande Aegypten niemand eine Hand oder einen Fuß bewegen." Es ist nicht einmal das eines gewöhnlichen Untertanen zu seinem Herrn, sondern das Verhältnis eines durch den speziellen Dienst seines Fürsten privilegierten und geadelten Untertanen. Es ist umso weniger ein sklavisches, weil dasselbe nur insofern effektiv eintreten und fortbestehen kann, als die Vernunft ihrerseits dasselbe selbständig anerkennt, und der freie Wille des Menschen es eingeht.[434]

2. Aber eben deshalb wird das Verhältnis auch ungleich tiefer, klarer, allseitiger und zugleich edler ausgedrückt, wenn wir es als das *der Braut zum Bräutigam* bezeichnen. Die Erhaltung, Ergänzung und Erhöhung der natürlichen Freiheit der Vernunft durch die Verbindung mit dem Glauben, welche in dem Verhältnisse der Magd zum Herrn nicht unmittelbar ausgedrückt ist, ist darin ebenso ausdrücklich betont, wie die Unterordnung und Dienstbarkeit der Vernunft gegen den Glauben, indem ja auch das Weib den Mann als ihr Haupt und ihren Herrn anerkennen muß, namentlich dann, wenn dasselbe, von Haus aus geringern Standes, als der Mann, nur durch gnädige Herablassung zur Verbindung mit demselben berufen worden. Diese Art der Auffassung entspricht ferner dem allgemeinen Verhältnis zwischen der Natur und der Gnade (resp. Gott als Gnadenspender), wie wir es schon mehrere Male vorgeführt haben, und ist nur eine spezielle Anwendung desselben auf die Beziehungen zwischen dem Lichte der Natur, der Vernunft, und dem Lichte der Gnade, welches durch den Glauben wirkt. Endlich gibt sie erst eine genauere Vorstellung von der innern Verbindung und Verschmelzung, dem innigen, realen Zusammenwirken der Vernunft und des Glaubens in der Erzeugung ihres gemeinschaftlichen Produktes, der theo-

logischen Erkenntnis, was bei dem andern Bilde, welches von einem bloß moralischen Verhältnisse zweier Personen hergenommen ist, nicht der Fall ist.

Obgleich von ungleicher Würde, sind die beiden Lichter doch insofern gleichartig und gleichen Geschlechtes, als sie beide aus derselben Quelle, aus dem Schoße der göttlichen Weisheit, geflossen sind; sie können also auch wieder in der innigsten Weise miteinander verbunden werden. Sie *sollen* aber verbunden werden, um sich gegenseitig zu ergänzen und zu unterstützen, und zwar hauptsächlich in der Erzeugung der theologischen Erkenntnis von den Mysterien Gottes, für welche die Vernunft von Natur empfänglich ist, und in der sich ihre innerste Sehnsucht, ihre höchsten Wünsche erfüllen. Die Vernunft kann diese Erkenntnis aus sich nicht erzeugen ohne den befruchtenden Keim des Glaubens, der ihr die Prinzipien und den begrifflichen Maßstab für dieselbe mitteilen, durch das ihn begleitende Gnadenlicht sie zur wirksamen Mitwirkung bei derselben befähigen, kurz den Inhalt, das Gesetz und das Foment der höhern Erkenntnis ihr einprägen muß. Aber der Glaube kann ebensowenig ohne die Vernunft seinen Inhalt entfalten und entwickeln; deshalb muß er denselben im Schoße der Vernunft niederlegen und in demselben hegen und ausbilden lassen. Die Vernunft verhält sich ihm gegenüber zwar empfangend, aber sie empfängt, um das Empfangene in ihrem Schoße zu bekleiden und zu entwickeln. In der Ausgeburt der theologischen Erkenntnis erscheinen also Vernunft und Glaube in der innigsten Weise miteinander zu einem Prinzipe verschmolzen, indem beide ineinander und durcheinander wirken; in ihr erscheint somit die Vernunft in Wahrheit als die Braut des Glaubens. Aus ihrer natürlichen Niedrigkeit ist sie zu einer geheimnisvollen Einheit mit dem göttlichen Lichte des Glaubens erhoben, und da diese Einheit nur dadurch hergestellt wird, daß die Vernunft durch sich selbst die Würde und die Rechte des Glaubens anerkennt und damit ihm freiwillig den Eingang in ihren Schoß öffnet, so ist nicht nur das Wesen der Verbindung, sondern auch die Form, in welcher sie hergestellt wird, als eine Vermählung aufzufassen.

Es ist klar, daß die Vernunft durch die Eingehung dieses Bundes mit dem Glauben als ihrem Bräutigam an denselben gebunden, ihm unterworfen und untertänig sein muß; dieses Gebundensein, diese Untertänigkeit der Braut gegen den Bräutigam ist die

wesentliche Folge der Verbindung, das natürliche Korrelat der Herablassung des Bräutigams zur Braut und ihrer Erhebung zur Einheit mit ihm. Untertänig muß die Vernunft dem Glauben sein zunächst in ihrer gemeinschaftlichen Wirksamkeit auf dem theologischen Gebiete, indem sie ihre ganze Tätigkeit seinem Dienste weiht und von ihm das Prinzip und das Gesetz ihres Wirkens empfängt. Aber auch in ihrem eigenen Tun und Lassen darf sie nicht mehr so verfahren, als wenn sie isoliert dastände; sie darf kein Urteil fällen, das dem Gesetze ihres Bräutigams widerspricht, und muß als treue Braut auch in ihren eigenen Angelegenheiten sich bestreben, den durch seine höhere Weisheit gewiesenen Weg zu verfolgen. Sie darf sich eben fortan *nicht mehr als isoliert betrachten, weil sie nicht mehr isoliert dasteht*; noch viel weniger darf sie die Einschränkung ihrer abstrakten Freiheit als ein Unglück ansehen, weil der Genuß der wahren Freiheit dadurch nicht behindert, sondern gesichert und gefördert wird.

3. Wie die Vermählung der Natur mit der Gnade überhaupt, so hat insbesondere die der Vernunft mit dem Glauben auf theologischem Gebiete *ihr schönstes und erhabenstes Ideal in der Vermählung des edelsten, rein menschlichen Wesens, der Jungfrau der Jungfrauen, mit dem Hl. Geiste, wodurch dieselbe die Mutter der verkörperten persönlichen Weisheit wurde.*

Wie Maria, mit dem Hl. Geiste vermählt, von ihm das persönliche Wort der ewigen Weisheit empfing, um ihm *aus* ihrem Schoße von ihrem Fleische zu geben, *in* ihrem Schoße unter dem Einfluße des Hl. Geistes das von diesem belebete Fleisch auszugestalten und es der Welt verkörpert und sichtbar darzustellen: so soll die Vernunft, mit demselben Heiligen Geiste durch seine Gnade im Glauben vermählt, in dem von ihm gespendeten Glaubenslichte die im Worte Gottes enthaltene göttliche Wahrheit in ihren Schoß aufnehmen, um hinwiederum aus ihrem Schoße derselben das Material für deren begriffliche Darstellung darzubieten, um dieselbe gleichsam in die Formen ihrer natürlichen Vorstellungen zu kleiden und sie dadurch sich selbst begreiflich zu machen und einzuverleiben. Denn nicht in ihrer eigenen göttlichen Größe und Herrlichkeit soll die Vernunft die göttliche Wahrheit in sich reflektieren; das geschieht erst im Lichte der Glorie, in welchem aber auch die Vernunft ihrerseits nichts mitbringt, als die Empfänglichkeit für

dieses Licht und für ihre Verklärung durch dasselbe. Wie Maria die persönliche Weisheit des Sohnes Gottes in die unscheinbare Hülle der forma servi kleiden sollte, damit erst später auch diese forma servi nicht zwar durch Vernichtung, sondern durch Verklärung in der forma Dei aufginge: so soll die Vernunft hienieden die göttliche Wahrheit mit dem Gewande ihrer Niedrigkeit bekleiden, um erst später den Schleier fallen zu sehen und ohne die Vermittlung irdischer Formen das Göttliche in seinem reinen Glanze zu schauen.

Wie die Berufung zur Mutter des Gottmenschen für Maria die höchste Würde involvierte und sie aus einer niedrigen Magd zur Königin aller Dinge erhob: so gibt es auch für die Vernunft keine größere Auszeichnung, als ihr Beruf zur Mitwirkung mit dem Glauben in der Erzeugung der theologischen Erkenntnis, wodurch sie über ihre natürliche Niedrigkeit hinaus zum höchsten Adel erhoben wird. Wie aber auch Maria eben durch den demütigen Gehorsam einer Magd des Herrn, den sie der Einladung ihres göttlichen Bräutigams entgegenbrachte, zur Würde der Mutter Gottes emporstieg und in derselben die Demut der Magd des Herrn bewahrte: so kann auch die Vernunft nur durch die demütige Anerkennung der Rechte der Offenbarung und eine gehorsame Einwilligung in den Ruf Gottes den Glauben in sich aufnehmen, und muß sich auch noch in ihrer innigen Vereinigung mit ihm bewußt bleiben, daß sie ihm unterworfen ist; mit der Demut einer Magd darf sie ihm nicht nur nicht widersprechen, sondern muß auch, sich selbst mißtrauend, sich gerne seiner unfehlbaren Leitung anvertrauen. Beiderseits bewirkt jedoch die Würde der Braut, daß auch der Gehorsam selbst als ein freier und befreiender edler Gehorsam erscheint, der nicht durch strenge Unterordnung unter einen Herrn aufgezwungen wird, sondern aus der zärtlichen Ergebenheit hervorgeht, welche der huldvollen Herablassung des Herrn gegenüber am Platze ist.

Wer sich an dem Satz *philosophiam esse ancillam theologiae* stößt, denke also nur an die Magd des Herrn und den Wert ihrer Demut, der denke an diejenige, welche als der Gipfel menschlicher Hoheit und Würde in ihrer Stellung zum Göttlichen durch ihre demütige Unterwürfigkeit sowohl, wie durch ihre erhabene Verbindung, das vollkommene Verhältnis alles Menschlichen zum Göttlichen präformiert.

4. Nach dem Bisherigen wäre der Gottmensch selbst nicht so sehr als Typus des Verhältnisses von Vernunft und Glauben, denn als Typus ihres gemeinschaftlichen Produktes, der theologischen Erkenntnis, zu betrachten, worauf wir unten noch einmal zurückkommen werden. Indes *kann ich auch den Gottmenschen selbst in seiner Zusammensetzung aus zwei Prinzipien der Tätigkeit*, aus der göttlichen und menschlichen Natur, *als Typus des Verhältnisses von Vernunft und Glauben als zweier Erkenntnisprinzipien ins Auge fassen.*

Das eine Hauptmoment der Vermählung, die freie Verbindung des einen Faktors mit dem andern, dürfen wir freilich hier nicht finden wollen, da die menschliche Natur Christi niemals außer dem Logos selbständig existiert hat. Auf den ersten Blick erscheint überdies bei Christus die Selbständigkeit der menschlichen Natur in der Person des Logos aufgegangen, und sie ist es in der Tat, insofern damit die hypostatische Selbständigkeit gemeint ist. Allein auch die Vernunft und der Glaube haben keine hypostatische Selbständigkeit, sondern gehören in unserer Voraussetzung einem und demselben Subjekte an. Ihr Unterschied und ihr Verhältnis kann also gerade durch diesen Vergleich nach einer Seite anschaulich gemacht werden, welche in den übrigen Analogien gar nicht beleuchtet wurde.

Die beiden Naturen in Christus bestehen trotz der hypostatischen Union unvermischt nebeneinander, als die höhere und die niedere, indem beide zusammen den ganzen Christus ausmachen, und so bleiben auch Vernunft und Glaube im gläubigen Menschen unvermischt nebeneinander bestehen als die Prinzipien der beiden höchsten Wissenschaften, der Philosophie und Theologie, welche zusammengenommen das Subjekt zum Besitzer der höchsten Erkenntnisgebiete machen.

Die menschliche Natur in Christus behält wegen ihrer Integrität ihre eigentümliche Kraft und Wirksamkeit, ihre eigene Tätigkeit aus sich selbst und für sich selbst; und so behält sie auch die Vernunft, selbst nachdem sie mit dem Glauben in demselben Subjekte verbunden worden; sie hat also immer noch das Vermögen und das Recht, durch ihre eigenen Prinzipien die in der Tragweite derselben liegenden Wahrheiten zu erkennen, d. h. reine Philosophie zu treiben.

Wie jedoch die menschliche Natur Christi wegen ihrer Ver-

bindung mit dem Logos auch ihre eigene Tätigkeit nicht so ausüben kann und darf, als wenn sie allein wäre, sondern sich der göttlichen Natur und ihrem Willen konformieren muß: so kann und darf auch die Vernunft beim gläubigen Christen nicht rücksichtslos philosophieren, sondern muß sich in ihrer philosophischen Tätigkeit in Uebereinstimmung mit dem Glauben halten.

In denjenigen Tätigkeiten hingegen, welche die menschliche Natur Christi nicht aus ihrer eigenen Kraft vollziehen kann, muß sie sich der göttlichen Natur nicht bloß konformieren, sondern sich von dieser als Instrument der Wirksamkeit gebrauchen lassen, so daß hier beide Naturen ineinander und durcheinander wirken in der actio theandrica. Auf ähnliche Weise muß dann auch die Vernunft ihre Tätigkeit in und durch den Glauben entfalten, wenn es sich um die Auswirkung nicht der rein philosophischen, sondern der theologischen Erkenntnis handelt.

Wird aber nun wohl jemand behaupten wollen, daß wegen dieser innigen und notwendigen Harmonie und Verbindung der beiden Naturen Christi in ihrer Wirksamkeit die natürliche Freiheit der menschlichen Natur geschmälert, und nicht vielmehr gehoben und verklärt werde? Oder wird man sagen, daß die Tätigkeit der menschlichen Natur, wenn sie das ihr Eigentümliche durch sich, wenngleich in Harmonie mit der göttlichen Natur, wirkt, aufhöre, eine wahrhaft menschliche zu sein? Warum sollte also die natürliche Freiheit der Vernunft verlorengehen, wenn sie genötigt wird, in Harmonie mit dem Glauben nur die Wahrheit zu suchen und festzuhalten, und in Gemeinschaft mit dem Glauben die Erkenntnis übernatürlicher Wahrheiten zu vermitteln? Warum sollte sie aufhören, rein philosophisch und wahrhaft philosophisch zu wirken, wenn sie danach strebt, in der Entfaltung und Ausführung der von Gott in sie gelegten Prinzipien mit der durch den Glauben ihr mit der größten Bestimmtheit offenbarten Weisheit Gottes in Einklang zu treten und zu bleiben? Und wenn auch diese Art der Wirksamkeit nicht mehr eine rein philosophische zu nennen wäre, sollte sich darum die Vernunft auch in der Verbindung mit dem Glauben von ihm gänzlich isolieren?

So ergänzen sich die verschiedenen natürlichen Bilder und die aus dem innersten Wesen des Christentums sich ergebenden Analogien, um uns das Verhältnis der Vernunft zum Glauben als ein

solches zu veranschaulichen, welches in der Einheit den strengsten Unterschied, in der Unterordnung die notwendige Selbständigkeit beider Faktoren wahrt, ja die Vereinigung beider auf ihren Unterschied gründet und in der Unterordnung des Niedern unter das Höhere die höchste Erhebung des erstern darstellt.

§ 110. Die Theologie als gottmenschliche Weisheit und Abbild der inkarnierten persönlichen Weisheit Gottes

Es bleibt uns nur noch übrig, die Stellung der Theologie selbst, als der fertigen oder zu erstrebenden subjektiven Glaubenswissenschaft, zu den reinen Vernunftwissenschaften ins Auge zu fassen und sie mit denselben nach ihrem wissenschaftlichen Werte zu vergleichen. Nach dem bereits Gesagten können wir uns hier ganz kurz fassen, indem wir zuerst sehen, in welchem Grade der Vollkommenheit die Theologie die Bedingungen verwirklicht, von denen die absolute und relative Vollkommenheit einer Wissenschaft abhängt.

Diese Bedingungen sind teils objektive, teils subjektive.

Betrachten wir die Wissenschaft zuerst *objektiv*, so besteht ihre Vollkommenheit darin, daß ihr Objekt möglichst *universell, einheitlich und erhaben* zugleich sei; denn ein System ist desto vollkommener, je zahlreichere und je erhabenere Dinge dazu gehören, und je inniger die Einheit, je größer die Ordnung ist, welche sie verbindet. Die Einheit der Wissenschaft braucht also nicht gerade in der Einheit des Erkenntnisprinzips zu liegen, aus welchem sich alle Wahrheiten derselben als Konklusionen deduzieren lassen.

Diese Einheit gehört zur subjektiven Vollkommenheit der Wissenschaft und ist überdies derart, daß sie bei uns Menschen in keiner realen Wissenschaft (wie z. B. in der Physik, Naturgeschichte, Psychologie) und in der Philosophie selbst, wenn dieselbe sich nicht in abstrakten Formeln bewegen und sich ganz unfruchtbar machen will, am allerwenigsten vorkommt. Die wesentlichen objektiven Bedingungen finden sich nun aber in dem Gegenstande der Theologie in der vollkommensten Weise; sie umfaßt *alle* Dinge im Himmel und auf Erden, die natürlichen wie die übernatürlichen, obgleich jene nur mit Rücksicht auf diese, also auch die *erhabensten*; sie betrachtet einerseits die

höchste und einfachste Einheit, die göttliche Natur, andererseits alle andern Dinge, insofern sie in eine so innige Einheit mit Gott aufgenommen werden, daß nach dem tiefen Worte des Apostels Gott alles in allem ist. Ihr eigentümlicher Inhalt ist eben vorzüglich die übernatürliche innigste Einheit der göttlichen Personen untereinander und die diesem von der Vernunft nie geahnten Ideale nachgebildete Einheit aller Geschöpfe mit Gott und untereinander. Objektiv also, nach der Natur ihres Gegenstandes, ist die Theologie die universalste, einigste und erhabenste Wissenschaft, die es geben kann.

Die *subjektive* Vollkommenheit der Wissenschaft ist nichts anderes, als die Vollkommenheit der Erkenntnis, womit wir ihr objektives System erkennen. Diese hängt aber besonders von drei Stücken ab: 1. davon, daß die einzelnen Wahrheiten *auch logisch miteinander verbunden* und *auf möglichst wenige Prinzipien* zurückgeführt werden; 2. *von der Sicherheit resp. Evidenz dieser Prinzipien selbst*; 3. davon, *daß die Erkenntnisprinzipien mit den Realprinzipien* oder Realgründen des Systems *zusammenfallen*; denn durch diese drei Bedingungen wird die Erkenntnis möglichst *einfach, sicher* und *gründlich.*

1. Wenn es auch in keiner Weise gefordert werden kann, daß in einer Wissenschaft alle Erkenntnisse auf ein einziges Prinzip zurückgeführt werden: so gehört es doch unbestreitbar zur größern Vollkommenheit ihrer Einfachheit, daß die ganze Menge der Wahrheiten *auf möglichst wenige Prämissen* als Konklusionen zurückgeführt, und so auch *eine formelle und subjektive Einheit* hergestellt werden kann. Dies geschieht nun in der Theologie nicht weniger, als in der Philosophie. Man vergleiche die *Summa theologica* des hl. Thomas. Fast bei jeder Abteilung der übernatürlichen Wahrheiten schickt er eine einzige Glaubenswahrheit voraus, aus welcher er, als aus einer Prämisse, mit mathematischer Konsequenz alle einen einzelnen Gegenstand betreffenden Wahrheiten herleitet. So schickt er seiner Trinitätslehre den einzigen aus der Offenbarung entnommenen Satz voraus, daß es in Gott wirkliche *processiones* gebe, und leitet daraus in einer wohlgeordneten und musterhaft gegliederten Kette die ganze Fülle jener wunderbaren Wahrheiten ab, welche die Offenbarung und die Theologie über diesen Gegenstand erschlossen haben. In der *I. IIae.* geht er von der übernatürlichen Bestim-

mung des Menschen zum Ziele der *visio beatifica* aus, um alle Lehren über die übernatürliche Bewegung desselben nach Gott hin wissenschaftlich auszuführen, und gründet darauf die ganze Theorie über die verdienstlichen Tugenden, das übernatürliche Gesetz und die Gnade.

2. Nur scheint die Theologie andern Wissenschaften darin nachzustehen, daß die Prinzipien und ersten Grundsätze, von denen sie ausgeht, nicht evident erkannt, sondern bloß geglaubt werden. Diesen Umstand haben wir schon früher besprochen. Daß die Prinzipien der Theologie von uns nicht evident erkannt werden, also geglaubt werden müssen, hat seinen Grund eben in ihrer übernatürlichen Erhabenheit, nicht in ihrer Unsicherheit oder Unzuverlässigkeit. Wegen dieser Erhabenheit können sie nur von Gott durch sein natürliches Licht und von uns nur durch das Licht der Glorie klar und evident erkannt werden. Aber auch jetzt haben wir von denselben *eine größere Gewißheit*, als von den Prinzipien der Philosophie, und wenn es bei dem Besitze einer Wissenschaft ebensosehr auf die Gewißheit, als auf die Evidenz der Prinzipien ankommt, so können wir sagen, daß in der Theologie die unendlich höhere Gewißheit den Mangel der Evidenz hinreichend kompensiere.

3. Noch mehr als von der Evidenz der Prinzipien oder dem formellen Zusammenhang der Konklusionen mit denselben hängt der Wert einer Wissenschaft davon ab, daß man aus *den objektiven, und zwar den höchsten Gründen* die einzelnen Wahrheiten erkennt. Bei der Philosophie ist das nicht der Fall; unsere Vernunft steigt erst von den Wirkungen zur Ursache auf, um von dieser zu jenen erklärend zurückzukehren. Nur die transzendentale Philosophie machte die Prätension, in der Erkenntnis der Ursachen von der der Wirkungen unabhängig zu sein; sie wollte diese transzendieren, unmittelbar in die Ursache eindringen, um aus ihr heraus die Wirkungen zu schauen. Was aber der Philosophie unmöglich ist, ist der Theologie durch die Gnade Gottes möglich; sie ist die wahre transzendentale Wissenschaft und besitzt die synthetische Methode in der höchsten für uns möglichen Vollkommenheit. Gott allein erkennt durch sich unmittelbar den höchsten Grund aller Dinge, sein eigenes Wesen, und sieht, wie sie durch seinen freien Willen aus demselben hervorgehen. Durch das Licht der Glorie teilt er den Seligen seine Er-

kenntnis mit, läßt sie unmittelbar sein Wesen und in ihm alle übrigen Gegenstände der Theologie, und selbst die der Philosophie, schauen. Im Glauben erlangen wir zwar nicht eine Erkenntnis des Schauens, aber nichtsdestoweniger stützen wir uns in unserer Erkenntnis auf das Schauen Gottes und antizipieren das Schauen der Seligen. Durch ihn erkennen wir also auch unmittelbar Gott selbst, die höchste Ursache, seine Allmacht und zugleich den göttlichen Ratschluß und Plan, demgemäß er nach außen wirken will; und so überblicken wir das ganze Gebiet der theologischen Wahrheiten von ihrem Zentrum und ihrer Mitte aus, wie dies in keiner andern Wissenschaft (höchstens die abstrakte Mathematik ausgenommen) der Fall ist, und selbst das Gebiet der natürlichen Dinge, insofern diese, wie oben erklärt, von der übernatürlichen Offenbarung mit beleuchtet werden.

Wie wir jedoch die göttliche Wesenheit, Macht und Güte und den Plan Gottes nicht klar durch Anschauung, sondern nur dunkel durch den Glauben erkennen, so ist auch die Erkenntnis des Prozesses der Mitteilung und Wirksamkeit Gottes kein vollkommenes Begreifen desselben. Nichtsdestoweniger offenbart uns Gott den Zusammenhang der ganzen natürlichen und übernatürlichen Ordnung mit ihrer Ursache, namentlich mit ihren *Zweck- und Ideal-Ursachen*, und aus diesen höchsten Zwecken und Idealen, die er bei seinem Plane verfolgt, können wir dann, wenn nicht alle Einzelheiten, so doch die Hauptglieder der übernatürlichen Ordnung herleiten. Die Zwecke und Ideale Gottes, sowie überhaupt alles das, was den Plan und die Ausführung seiner Wirksamkeit betrifft, sind aber aus ihm selbst, aus seinem Wesen geschöpft, und aus diesem Wesen, wie es uns durch die Offenbarung vorgehalten wird, verstehen wir wiederum, wie und warum Gott die Pläne seiner Weisheit und Güte so und nicht anders eingerichtet hat. So erschwingen wir uns im Glauben zu den *rationes aeternae* aller zeitlichen Dinge, welche wie die Quelle, so auch das Motiv und den Maßstab des wunderbaren Baues des Universums enthalten.

Eben der Glaube, welcher auf den ersten Blick die Wissenschaft aufzuheben scheint, versetzt uns in den Besitz der erhabensten Wissenschaft, indem wir durch ihn, dem Adlerfluge des Theologen unter den Evangelisten folgend, an der göttlichen Wissenschaft teilnehmen und alles Geschaffene transzendieren,

um in seinem höchsten Grunde zu ruhen und von da alle Dinge in ihrer vollkommensten Harmonie und Einheit zu überschauen.[435]

Aus allem dem ergibt sich, daß die Theologie nicht bloß überhaupt eine Wissenschaft, sondern daß sie die erhabenste und wertvollste von allen, daß sie unter den Wissenschaften *(scientiae)* diejenige ist, welche als *die Weisheit (sapientia) per excellentiam*, als göttliche Weisheit über alle menschlichen Wissenschaften unendlich hoch emporragt.

Die Bedingungen ihrer eigentümlichen Vollkommenheit sind nämlich dieselben, welche als Bedingungen der Weisheit angegeben zu werden pflegen. Sie beschäftigt sich zunächst nicht mit den geschaffenen Dingen, sondern mit den göttlichen, mit Gott, und mit jenen nur insofern, als sie mit Gott in Beziehung gesetzt werden, von ihm ausgehen, mit ihm vereinigt werden und zu seiner Verherrlichung dienen; ja in Gott selbst faßt sie zunächst die innersten Mysterien seines Schoßes und seines Herzens ins Auge, und außer Gott verfolgt sie hauptsächlich die Ausbreitung der trinitarischen Produktionen und die Aufnahme der Kreatur in die trinitarische Einheit. Sie beurteilt und erkennt alles nach den erhabensten und sichersten Grundsätzen, nach seinen tiefsten und verborgensten Gründen und seinen höchsten Zwecken; sie betrachtet das Zeitliche nur nach den *rationes aeternae*, nach dem ewigen Plane Gottes und nach seiner Bestimmung für die Aufnahme in die göttliche Ewigkeit. Ihrem Inhaber zeigt sie endlich seine eigene, letzte und höchste Bestimmung, sowie den Weg, der zu derselben führt, und leitet ihn somit an, sein Leben und Handeln in der weisesten Art einzurichten; sie zeigt ihm das höchste Gut, durch dessen Besitz er eine übermenschliche Seligkeit genießen soll, und läßt ihn schon hienieden in etwa die himmlische Süßigkeit desselben verkosten, ist also auch, wie keine andere, eine *sapida scientia*.

Aber alles das ist sie im Grunde nur deshalb, weil sie aus der Quelle aller Weisheit, aus der göttlichen Weisheit, unmittelbarer, in reinerer und vollerer Strömung geflossen, als alle andern Wissenschaften, wie sie auch diesen gegenüber, welche bloß eine menschliche Weisheit konstituieren, *göttliche Weisheit* genannt werden kann und muß. Als Tochter der natürlichen Vernunft, in deren Schoße sie empfangen, gebildet und geboren wird, verleugnet sie zwar nicht ihre irdische Empfängnis und Geburt, und

ist darum immer auch *eine wahrhaft menschliche Wissenschaft*, wie der Sohn Gottes, weil aus dem Weibe geboren, wahrer Mensch ist. Wie aber der Sohn Mariä, weil nicht aus irdischem Samen empfangen, sondern vom Himmel herab in ihren Schoß herabgestiegen, ein Gottmensch ist, und darum nicht nur alle andern Menschensöhne, sondern auch seine Mutter selbst an Würde unendlich hoch überragt: so ist auch die Theologie, weil im Schoße der Vernunft aus göttlichem Lichte gezeugt, keine rein menschliche, sondern eine *gottmenschliche Weisheit und Wissenschaft*, die wie eine himmlische Königin alle bloßen Vernunftwissenschaften überragt und diese samt der Vernunft selbst, aus der sie geboren worden, in ihren Dienst nimmt.

Ueberhaupt besteht zwischen der Theologie als der in den Menschen ausgegossenen und in ihm gleichsam menschliche Gestalt annehmenden göttlichen Weisheit und der inkarnierten, persönlichen Weisheit Gottes in Christus die überraschendste Analogie und Verwandtschaft.

Die Inkarnation der persönlichen Weisheit Gottes ist zunächst die *Quelle*, durch welche uns die göttliche Weisheit mitgeteilt wird, nach dem Worte des Apostels: „Christus ist uns Weisheit von Gott geworden."[436] Dadurch, daß die persönliche Weisheit Gottes unser Fleisch annahm, hat sie „alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft Gottes"[437] in demselben niedergelegt, um sie von da aus über alles Fleisch auszugießen, indem sie, sowohl durch ihr äußeres Wort, wie durch ihre innere Erleuchtung, im Glauben an ihre göttliche Autorität uns die Fülle ihres eigenen Wissens aufschließt. Durch den Glauben nehmen wir die inkarnierte persönliche Weisheit in uns auf, so daß sie selbst in unsern Herzen wohnt und durch ihre Gegenwart in unserer Seele gleichsam die Sonne wird, die, ihr Licht spendend und zugleich unsere persönliche Tätigkeit anregend und unterstützend, unsere gottmenschliche Weisheit als einen Abglanz ihrer selbst erzeugt und, in diesem Abglanze selbst fortlebend, vermittelst desselben in unsern Herzen wiedergeboren, uns einverleibt und so in mystisch erhabener Weise auch unsere Weisheit wird.

Wie die inkarnierte persönliche Weisheit in der Mitteilung und Erzeugung unserer göttlichen Weisheit ihre Inkarnation gleichsam fortsetzt: so ist sie selbstverständlich auch das *Ideal* unserer göttlichen Weisheit in bezug auf Ursprung und Wesen derselben.

Denn wie in der Inkarnation die persönliche Weisheit in die menschliche Natur zur hypostatischen Vereinigung gesandt wird: so sendet Gott sie, „die Beisitzerin seines Thrones", „von seinem Himmel herab auch in die heiligen Seelen", damit sie in ihnen durch die Gnade und den Glauben leuchte und dieselben mit ihrem eigenen Lichte erfülle. Und wie die persönliche Weisheit im Schoße Mariä menschliches Fleisch und Blut annahm und dasselbe durch ihre göttliche Kraft verklärte, so nimmt sie im Schoße unserer Seele aus unsern menschlichen Gedanken und Vorstellungen menschliches Fleisch und Blut an, indem sie dieselben mit ihrem höhern Lichte durchdringt und verklärt, sich selbst in ihnen zur Vorstellung bringt und so ihren Reichtum uns zu eigen macht.

Aber hienieden bleibt sie darum immer noch unter dieser angenommenen Hülle unsichtbar, wie in dem zwar mit der Gottheit vereinigten, aber vor der Auferstehung noch nicht vollkommen von ihr durchleuchteten Fleische; und obgleich wir auch hienieden schon die Süßigkeit des Geistes der göttlichen Weisheit verkosten können, so ist das doch nur ein kleiner Vorgeschmack, der die schmerzliche Sehnsucht unseres Herzens nach der klaren Anschauung ebensowenig aufhebt, als die visio beatifica der Menschheit Christi die Leidensfähigkeit von ihr ausschloß. An unserer theologischen Weisheit klebt noch immer die Schwachheit unserer irdischen Natur, wie an dem irdischen Christus die Schwachheit des Fleisches. Ganz göttlich kann sie daher dann erst werden, wenn die Schwachheit der Natur vom göttlichen Lichte nicht nur befruchtet und getränkt, sondern ganz absorbiert ist. Alsdann kann auch erst der süße und liebliche Geist der göttlichen Weisheit mit seiner ganzen Süßigkeit und Lieblichkeit uns durchduften und mit dem Strome seiner Wonne uns sättigen, wie die inkarnierte Weisheit ihn erst nach der Auferstehung und Verklärung ihres Leibes uns gesandt hat.

Drittens endlich ist die inkarnierte Weisheit Gottes auch *das nächste Ziel und Objekt, das Zentrum*, um welches die in der Theologie sich entfaltende Weisheit sich bewegt. Denn der Gottmensch ist die realste und großartigste objektive Offenbarung Gottes und der Knotenpunkt, wenn auch nicht die Wurzel, des ganzen Systems der christlichen Wahrheiten. Auf seine sichtbare Seite stützt sich die Theologie, um in seine und seines Vaters

unsichtbare Herrlichkeit einzudringen, und aus seiner göttlichen Erhabenheit steigt sie wieder herab, um die Gestaltung und Vollendung seines mystischen Leibes zu verfolgen. Einerseits „leuchtet Gott in unsere Herzen hinein zur erleuchteten Erkenntnis seiner Herrlichkeit im Angesichte Christi Jesu",[438] in der sichtbaren menschlichen Gestalt des unsichtbaren Ebenbildes des Vaters; andererseits ist auch „die Weisheit vom Mysterium Christi"[439] und von den in ihm enthaltenen „unerforschlichen Reichtümern", in deren Ausgießung sich „die vielgestaltige Weisheit Gottes offenbart", der Inbegriff der ganzen theologischen Weisheit.

Das objektive Zentrum, die Wurzel und der Gipfel der ganzen übernatürlichen Ordnung ist freilich der dreifaltige Gott oder der Schoß des ewigen Vaters, von welchem Christus selbst ausgegangen und in welchen er mit seinem mystischen Leib zurückkehrt. Aber solange wir noch nicht selbst in den Schoß des ewigen Vaters mit Christus eingegangen sind und im Sichtbaren das Unsichtbare schauen müssen, ist er selbst in seiner irdischen Erscheinung der Weg, auf welchem wir zu jener Höhe emporstreben sollen, und muß sich unsere theologische Weisheit, wie sie zugleich menschlich und göttlich ist, zunächst an die menschliche Seite Christi anschließen, um zu seiner göttlichen Seite, zu seiner Einheit mit dem Vater, emporsteigen zu können.

So ist unsere theologische Weisheit nach allen Seiten hin mit der inkarnierten persönlichen Weisheit Gottes verbunden, ihr proportioniert, und erhält darum auch von derselben ihre eigentümliche gottmenschliche Signatur. Subjektiv wie objektiv ist sie spezifisch christlich, als die aus göttlicher Salbung und Erleuchtung entspringende Wissenschaft von dem großen Mysterium Christi. Wegen der unscheinbaren Gestalt, in welcher sie auftritt, wegen der rätselhaften Dunkelheit, in welcher uns ihre Gegenstände erscheinen, wird sie von der Welt verachtet, in gleicher Weise mißachtet, wie der Sohn Gottes in seiner Erniedrigung in Knechtesgestalt bis zum Tode des Kreuzes; wie das Kreuz Christi, erscheint sie der hochmütigen menschlichen Weisheit als Torheit und Schwachheit.[440] Aber „das Törichte Gottes ist weiser, als die Menschen, und das Schwache Gottes ist stärker als die Menschen".[441] Darum dürfen wir der Weisheit dieser Welt gegenüber in heiligem Stolze mit dem Apostel „die Weisheit Gottes im Ge-

heimnisse verkünden, die verborgen ist, die Gott vor aller Zeit zu unserem Ruhme vorherbestimmt hat";[442] dürfen wir uns in der Gnade Gottes glücklich preisen ob „der reichen Fülle der Einsicht und Erkenntnis des Geheimnisses Gottes des Vaters und Christi Jesu, in welchem alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind", „durch den" auch wir innerlich „erfüllt werden".[443] Nur die Seligen des Himmels hat der erleuchtete Christ um die Klarheit, die Tiefe und Fülle der Erkenntnis zu beneiden; aber derselbe Glaube, durch den wir ihr Schauen antizipieren, gibt uns auch die sichere Verheißung, daß seine Unvollkommenheit und Dunkelheit verschwinden werde, wenn wir nach seiner Weisung seinem göttlichen Gegenstande bis zum Ende getreu zustreben. Er ist in unserm Geiste der Prophet, der die volle Entschleierung der Mysterien Gottes voraus verkündigt, der Morgenstern des Tages der Ewigkeit, das Brot unserer Kindheit im Reiche Gottes, das uns zum Vollaltar der Weisheit Christi großzieht. Möge die Liebe des Hl. Geistes, welche nicht beseitigt wird, die Liebe, welche das Band zwischen der Zeit und der Ewigkeit, zwischen der Erde und dem Himmel, zwischen der sehnsuchtsvollen Ahnung und der wonnevollen Anschauung bildet, die Liebe, „welche die Erkenntnis übersteigt" und uns jetzt schon in die Tiefen des Herzens Gottes versenkt, mit ihrer himmlischen Schwungkraft uns in den Schoß des „Vaters der Lichter" hinauftragen, daß wir ihn mit seinem Sohne schauen von Angesicht zu Angesicht, „und ihm ähnlich seien, indem wir ihn erkennen, wie er ist", und „wie wir von ihm erkannt worden sind".

L. D.

ANMERKUNGEN

[1] Die Wichtigkeit dieses Momentes hat besonders das Kölner Provinzialkonzil von 1860 nachdrücklich hervorgehoben. S. 14: „Et quidem, quod de mysteriis dicitur, non eo solum sensu accipiendum est, quo intimam rerum vel obviarum naturam non intelligi recte asserimus, sed ita etiam, ut earum veritatum, quae religionis mysteria vocantur, ne existentiam quidem certo demonstrare seu, cur esse debeant, perspicere possimus. Namque Deum esse et esse infinitum, ratio quidem demonstrat, quamvis modum, quo Deus sit infinitus longe minus perspiciat, quam rerum creatarum naturam. Sed ratio sola non tantum, *quomodo* in una essentia tres sint personae, sed ne hoc quidem, *esse* in una essentia tres personas divinas realiter distinctas, etiam postquam id revelatum est, suis viribus et principiis demonstrare, seu cur esse debeant, intelligere possit."

[2] Die Definition scheint anzudeuten, daß das Dunkel des Geheimnisses bloß in dem Wie, nicht in dem Daß liege. Das *Daß* der Wahrheit, also ihre objektive Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat, kann häufig durch die Vernunft erkannt werden, auch wenn der Modus der Verbindung unerforschlich bleibt. In diesem Falle wäre die Wahrheit nicht schlechtweg vor unserm natürlichen Auge verborgen, also auch nicht schlechtweg Geheimnis. Die Definition muß also dahin näher bestimmt werden, daß sie voraussetzt, das Daß beim Geheimnis sei uns nur durch positive Offenbarung zugänglich.

Was den Modus der Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat betrifft, so versteht man darunter nach der gewöhnlichen Erklärung sowohl den objektiven Grund der Verbindung, als die Art derselben. Es sieht dann aus, als wenn man Subjekt und Prädikat vollkommen auffassen könnte, ohne zugleich den Grund und die Art der Verbindung zu verstehen. Das ist aber in der Regel eine Unmöglichkeit. Die Dunkelheit des Modus der Verbindung beruht in der Dunkelheit unserer Auffassung, unserer Begriffe sowohl von dem Subjekte als dem Prädikate, und diese wiederum wurzelt in der Regel bei den Geheimnissen des Christentums darin, daß unsere Begriffe keine direkten, aus der Anschauung des Objektes gewonnenen, sondern indirekte, analoge, von andern sehr ungleichartigen Gegenständen übertragene sind. Gerade die *eigentümliche* Art der Dunkelheit im Inhalte der christlichen Geheimnisse wird also durch jene Erklärung noch gar nicht, und die Dunkelheit überhaupt nicht gründlich erklärt. Man muß vielmehr unter dem Modus der objektiven Wirklichkeit nicht nur den Modus der Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat, sondern auch den des ganzen Inhaltes der Begriffe verstehen.

Wenn man aber die Dunkelheit des Modus der Verbindung darein verlegt, daß man die Kompossibilität des Subjektes und Prädikates nicht einsehen könne, und beide für unsere Auffassung einen anscheinenden Widerspruch involvieren: so hebt man nur ein ganz untergeordnetes, sekundäres Moment in der Dunkelheit hervor, das zudem nicht überall vorkommt, oder doch in den meisten Fällen fast ganz durch unsere Forschung überwunden werden kann. Besser würde man diese Dunkelheit bezeichnen, wenn man sagte, sie sei der Art, daß man die *Möglichkeit* der Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat *nicht positiv einsehen* könne; denn das ist überall der Fall, wo wir von beiden bloß analoge und daher dunkle Begriffe haben, und der Modus der Verbindung, von dem oben die Rede war, ist eben die Art und Weise, wie die Verbindung nach ihrem Grunde und nach dem Verhältnisse der termini zueinander als möglich zu denken ist.

Uebrigens könnte die Verborgenheit des Modus der Verbindung, wie sie in der obigen Definition gewöhnlich aufgefaßt wird, auch zu dem Irrtum Veranlassung geben, als wenn wir bei den Geheimnissen in keiner Weise diesen Modus, den Grund und die Art der Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat erkännten. Im Gegenteil, in demselben Verhältnisse, wie wir Subjekt und Prädikat mehr oder minder deutlich erkennen, fassen wir auch den Grund und die Art der Verbindung auf. Wir werden später vielfach Gelegenheit haben, das nachzuweisen. In vielen Fällen belehrt uns die Offenbarung selbst, wie über die Wirklichkeit der Verbindung, so auch über den Grund derselben, wenn auch in der Regel nicht so sehr über den innern, als den äußern Grund, namentlich den Finalgrund resp. das Motiv, wodurch die Verwirklichung der Verbindung herbeigeführt wird.

[3] Denn wir glauben, daß ihr Verfahren eine Deutung zuläßt, welche die Prätension einer rein rationellen Demonstration ausschließt. Doch darüber später.

[4] Vergl. S. Thomas Aq. disp. de verit. q. 10. art. 19. super Boeth. de Trinit. q. 1. art. 4. Suarez de Trinit. l. 1. cpp. 11 et 12. Did. Ruiz de Montoya de Trinit. disp. 41 sqq., die überhaupt am besten unsere ganze Frage behandeln; Denzinger, Relig. Erkenntnis Bd. II, S. 91—116, der mit großer Erudition und Gründlichkeit die einzelnen Theologen durchgeht.

[5] Concil. Prov. Colon. a. 1860. celebr. Decr. part. I. tit. 2. c. 9. p. 21.

[6] Conc. Lat. IV. c. 1. de fide.

[7] Röm. 1, 20.

[8] I. Tim. 6, 16.

[9] Joh. 1, 18.

[10] Matth. 11, 27.

[11] 1. Cor. 2, 10.

[12] So sagt Scotus sehr treffend von Rich. von St. Victor, daß derselbe rationes necessarias für die Trinität anführe, aber keine *evidenter* necessarias, weil die Prinzipien, von denen er ausgehe, nicht evident seien. 3 dist. 24 qu. un. n. 20; 1 dist. 42 q. un. n. 4; Report. q. 2. prol. n. 18.

[13] Man kann von allen diesen Beweisen sagen, was Herr v. Kuhn

(Chr. Lehre v. d. Trinität S. 504) bei einer ähnlichen Gelegenheit sehr treffend bemerkt, daß sie die falsche Auffassung und die Verdrehung des Dogmas in sich tragen, wie die Konkupiszenz die Sünde, insofern sie nämlich, konsequent bis zu ihrem Ziele fortgeführt, so notwendig zum Irrtum führen, wie die Konkupiszenz in diesem Falle zur Sünde führt. Man sieht das an der Trinität Abälards, Lessings (in seiner Erziehung des Menschengeschlechtes), zum teil auch an der Güntherschen.

[14] Wie dieses Verfahren des hl. Anselmus, das auch bei andern Glaubenswahrheiten wiederkehrt, in seinem Sinne gerechtfertigt werden kann, werden wir später sehen. Vorläufig genüge es, zu bemerken, daß es in ähnlichem Sinne zu nehmen ist, wie das des Richard von St. Victor und des hl. Bonaventura, worauf wir sogleich kommen.

[15] Respondeo dicendum, quod divina Scriptura in rebus divinis nominibus ad processionem pertinentibus utitur etc. 1 p. q. 27. art. 1.

[16] Mit besonderer Rücksicht auf die Güntherschen Argumente bemerkt das Conc. Prov. Col. I. c.: „Augustissimum hoc Trinitatis mysterium, quamvis sancti Patres Ecclesiaeque Doctores similitudinibus ad fidelium eruditionem illustrare conati sint: tamen uno quasi ore ineffabile et incomprehensibile esse proclamant. Et jure quidem merito. Etenim quum Dei invisibilia per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciantur (Rom. 1. 20), e rebus creatis ad personarum Trinitatem pertingendum nobis esset. Id autem fieri nequit, quum actus ille, quo Deus mundum creavit, utpote tribus personis communis, unitatem quidem essentiae, non vero personarum Trinitatem manifestet (S. Thom. 1. p. q. 45. a. 7). Verum quidem est, quum personarum in Deo processiones per actus intellectus et voluntatis fieri sancti Patres e Scripturis colligant, dici etiam hominem. intellectu et voluntate praeditum, non solum, ut res ceterae, Trinitatis vestigium, sed etiam imaginem quandam, quum in eo sit verbum mentis conceptum et amor procedens (Ibid.). Sed haec similitudo ad *illustrandam* quidem aliquatenus, nequaquam tamen ad *demonstrandam* aut intelligendam personarum Trinitatem valere potest, quum admodum imperfecta sit (S. Aug. de Trinit. lib. XV. c. 10. n. 19), et quae in nostro intellectu deprehendimus, aut non possimus omnia continuo ad intellectum transferre divinum, aut, si transferenda esse videntur, quomodo transferenda sint, non intelligamus, multoque minus, si triplici mentis nostrae affectioni in Deo aliquid respondeat, hanc personarum esse Trinitatem concludere certo liceat. Caveant igitur doctores et fideles, ne in se impleatur illud: ‚Qui scrutator est majestatis, opprimetur a gloria' (Proc. 25, 27); satisque sibi esse existiment, firmissima fide tenere, quod certissima veritate est revelatum."

[17] Die folgenden Argumente sind der Substanz nach entnommen aus Richard von St. Victor (de Trinit. l. III) und Raymund von Sabunde (Theologia naturalis tit. 47—51).

[18] Isaias 66, 9.

[19] Itinerar. mentis ad Deum c. 6.

[20] Das Verfahren dieser beiden Geistesverwandten beruht auf ihrer mehr kontemplativen als analytischen Anschauungsweise; sie versetzen

sich mit dem Fluge ihres ekstatischen Geistes auf die Höhen, zu denen der Glaube sie hinweist, und indem sie sich dort mit ihrer Vernunft umsehen, kommt ihnen alles so nahe und handgreiflich vor, wie dasjenige, was die Vernunft wirklich durch sich einsieht. Die Gründe, welche sie für die Trinität anführen, treffen wirklich zu, d. h. sie sind in der Tat objektiv da, und unter Voraussetzung ihrer Wahrheit folgt auch der Schluß, wenigstens teilweise, mit evidenter Notwendigkeit. Aber den Grund selber geben sie, wenn sie auf den Weg der Vernunft zurückblicken, als eine veritas supra rationem an (Rich. Beni. min. l. 4. cc. 2 et 3); und der hl. Bonaventura sagt einmal ausdrücklich: „nullo modo Trinitas personarum est cognoscibilis per creaturam *rationabiliter* ascendendo a creatura ad Deum" (1. dist. 3. art. 1. q. 4). Nur insofern kann die Vernunft nach Richard l. c. die Dinge *supra rationem* erreichen, als sie fidei admistione subnixa ist: Et omnino in eorum investigatione, discussione, assertione nihil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admistione subnixa.

[21] 1 p. q. 32. art. 1. ad 2: „Ad secundum dicendum, quo ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio: Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem, sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum, quod motus coeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici jam positae ostendat congruere consequentes effectus, sicut in Astrologia ponitur ratio excentricorum epicyclorum ex hoc, quod hac positione facta possunt salvari apparentia sensibilia circa motus coelestes. Non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio, quae inducitur ad manifestationem Trinitatis; quia s. Trinitate posita congruunt hujusmodi rationes, non tamen ita, quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturae, quia infinitae virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinta bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio non potest esse jucunda possessio alicujus boni, locum habet, quando in una persona non invenitur perfecta bonitas, unde indiget ad plenam jucundidatis bonitatem bono alicujus alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid a Deo propter hoc, quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est, quod Aug. supra primo dicit, quod per fidem venitur ad cognitionem et non e converso.

[22] Eine gründliche Kritik anderer, von uns übergangener Beweisversuche siehe bei Dieringer, Lehrbuch der Dogmatik, 4. Aufl., § 24.

[23] Ueber den geheimnisvollen Charakter der Trinität siehe unter den neuern Theologen besonders Kuhn: Die christliche Lehre von der Trinität, § 34—36, woselbst vieles sehr schön und trefflich, besonders gegen die Güntherschen Aufklärungs- und Zerklärungsversuche, gesagt ist.

[24] Ueber die Gültigkeit dieses Schlusses vergl. Suarez de Trinit. myst. l. 1. cp. 4; Ruiz de Trinit. disp. 1.

[25] Inwiefern sie auch absolut genannt werden können und müssen, werden wir später sehen.

[26] Auf diese Weise werden wir das liefern, was man in neuerer Zeit die Konstruktion der Trinität genannt hat. Sie ist nichts anderes als der dialektische Entwicklungsprozeß, in welchem wir, den in seiner objektiven Einfachheit unendlich reichen Inhalt des Dogmas für unsere Auffassung gleichsam in seine Elemente zerlegend, uns aus diesen das Gesamtbild des Dogmas zusammensetzen, ohne darum die Zersplitterung und die allmähliche Genesis unserer Begriffe auf das Objekt selbst zu übertragen. Aber dieser Aufbau kann selbstverständlich nach dem Gesagten nur auf einer Basis ruhen, die uns durch göttliche Offenbarung gegeben ist.

[27] Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit. 1. Bd. Suarez de ss. Trinit. myst. l. 1. c. 5. Ruiz de Trinitate disp. 2. Für die erste Produktion liefert den Beweis kurz, aber schlagend *Dieringer*, Lehrb., 4. Aufl., S. 171.

[28] Im Lateinischen ist das deutlicher. Suspirium (Seufzer) ist die laut werdende aspiratio (Anmutung), welche durch heftigen Affekt hervorgerufen wird. In Beziehung auf unsern Gegenstand nennt daher der hl. Franz von Sales das Produkt der göttlichen Liebe un soupir, une respiration, un souffle d'amour. Wenn der Apostel sagt, daß der Heilige Geist in uns als den Kindern Gottes mit unaussprechlichen Seufzern bitte, so deutet er damit an, daß der Hl. Geist selbst ein gemitus inenarrabilis ist, welcher dem Herzen des Vaters und des Sohnes entströmt. Freilich würden wir ihn als den Ausdruck der nicht schmachtenden, sondern von Seligkeit überfließenden Liebe des Vaters und des Sohnes in seinem Verhältnisse zu diesen mit einem Kirchenvater besser jubilus Patris et filii nennen. Die, wenn nicht immer im Seufzer laut werdende, so doch stets auf irgend eine Weise wahrnehmbare Aufwallung ist der natürlichste und unmittelbarste Ausdruck, wie für den Affekt überhaupt, so insbesondere für die Wurzel und Beherrscherin der Affekte, die Liebe. Da wir im Deutschen keinen ebenso prägnanten Ausdruck haben, so werden wir den lateinischen, *Aspiration* vorziehen und ihn wenigstens dem deutschen „Liebeshauch" zur Seite gehen lassen müssen.

[29] Inwiefern die erste Person als solche sich auch erst durch ihr Verbum, oder vielmehr in ihrer Beziehung auf dasselbe erkennt, und ohne die Produktion des Verbums sich auch nicht als das, was sie wirklich ist, erkennen könnte, werden wir später sehen. Für das Gesagte vergl. Conc. Colon. a. 1860. p. 22: „Dici nequit, solum per generationem Filii Patrem acquirere illam scientiam seu cognitionem sui ipsius, quae in Deo, cui est ‚esse quod sapere et ea essentia est, quae sapientia' (Aug. de Trin. l. 15. c. 7. n. 12), ut ‚Deus verus' sit, abesse non potest."

[30] Sap. 7, 25—26.

[31] Jo. 1, 1 und anderswo unzählige Male. Vergl. über die Bedeutung des Namens Logos Petav. de Trin. lib. 6, cpp. 1—3.

[32] Hebr. 1, 3.

[33] Bei den Scholastikern finden sich die von uns gegebenen und, wie uns scheint, ganz naheliegenden Bezeichnungen für das Produkt der Liebe noch nicht genügend berücksichtigt. Auch sie stellen gewöhnlich den Namen verbum und imago bei der zweiten Produktion andere Namen als parallel gegenüber, dem verbum den amor, der imago das donum. Aber der erstere, amor, bezeichnet doch offenbar zunächst die Liebe selbst, nicht das Produkt derselben; letzteres bezeichnet er nur durch eine gewisse Uebertragung, insofern der Erguß der Liebe mit ihrem eigenen Namen benannt wird. Die Scholastiker sehen das selbst ein, indem sie den Erguß der Liebe als amor notionalis (d. h. die Notion, die Proprietät einer bestimmten göttlichen Person bildend), die Liebe als solche amor essentialis nannten. Doch eben die Notwendigkeit dieser nähern Bestimmung zeigt, daß der Ausdruck an sich nicht die ganze wünschenswerte Schärfe hat. Den Namen donum hingegen erklärten sie bei Gott nur nach der Beziehung, in welche das Produkt der göttlichen Liebe zur Kreatur treten kann. Aber hier soll eben das Verhältnis dieses Produktes zu seinen Produzenten ausgedrückt werden, auf welche sich die besondere Beziehung zu den Kreaturen gründet. Doch davon später bei einer passenderen Gelegenheit.

[34] In I. sent. dist. 10. q. 3.

[35] August. tract. 105 in Jo.; de Trin. VI. cap. 5; VII, 3; VIII, 10.

[36] In cant. cant. VIII. 1—2.

[37] Die Spiration des Hl. Geistes würde man daher auch treffender unicors als concors nennen.

[38] Hierher gehört die schöne und geistreiche Theorie Richards von St. Victor, obgleich dieselbe bei ihm noch nicht allseitig mit der wünschenswerten Präzision durchgeführt ist.

(Rich. Vict. Trinit. l. 3. c. 15:) „Est autem proprium summae et usquequaque perfectae benevolentiae, omnem plenitudinis suae abundantiam in commune deducere. Ubi autem in alterutra persona aequa benevolentia exstat, necesse est, voto pari, ratione consimili, praecipui gaudii consortem utraque requirat. Nam ubi se duo mutuo diligentes summo desiderio amplectuntur, et ex alterutro amore summe delectantur, summum gaudium illius est in amore istius. Quamdiu iste ab alio solus diligitur, praecipuae dulcedinis suae delicias solus possidere videtur, similiter et alius, quamdiu condilectum non habet, praecipui gaudii communione caret." — (Id. l. c. c. 19;) „Dilectio quidem est, quando unus alteri amorem impendit et solus solum diligit, sed condilectio non est. Quando duo se mutuo diligunt et summi desiderii affectum invicem impendunt, et estius in illum, illius vero in istum affectus discurrit et quasi in diversa tendit, utrobique quidem dilectio est, sed condilectio non est. Condilectio autem jure dicitur, ubi a duobus tertius concorditer diligitur, socialiter amatur et duorum affectus tertii amoris incendio in unum conflatur." — (Id. l. c. l. 6. c. 6:) „Sic igitur condignum habere voluit Pater, ut esset, cui communicaret magnitudinis suae divitias; condilectum vero, ut haberet, cui communicaret charitatis delicias; in condilectione enim amoris summa felicitas consistit" (cf. S. Bonavent. 1. Sent. D. 10. a. 1. q. 2).

[39] Productio (passiv processio) viventis de vivente conjuncto in similitudinem naturae. Unter der conjunctio versteht man den Zusammenhang in der Substanz, welche ganz oder teilweise aus dem Zeugenden in sein Produkt übergeht.

[40] Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur." Eph. 3, 14—15.

[41] Der hl. Thomas erklärt in der Summa contra gentiles l. 4. c. 11, nachdem er in analoger Weise, wie wir, das Wesen der Produktion des Sohnes und alles, was die Hl. Schrift von derselben sagt, aus der Idee des Verbum entwickelt hat, insbesondere die in der Hl. Schrift vorkommenden Ausdrücke, durch welche die an sich durchaus einfache Zeugung Gottes nach verschiedenen Seiten durch die mannigfachen Momente, die bei der geschöpflichen Zeugung auseinanderfallen, charakterisiert wird. Die ganze Entwicklung verdiente zwar hier mitgeteilt zu werden, indes müssen wir uns des Raumes wegen auf die Schlußpartie beschränken:

„Considerandum etiam quod id, quod generatur, quamdiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum, quod tamen ab ipso non recedit, sed in eo manet, ut ex superioribus patet. Recte ergo Verbum Dei potest dici a Deo conceptum. Hinc est quod Dei sapientia dicit: *Nondum erant abyssi, et ego jam* ***concepta*** *eram* (Proverb. VIII, 24).

Est autem differentia inter conceptionem Verbi Dei et materialem conceptionem, quae apud nos in animalibus invenitur. Nam proles, quamdiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat, a generante secundum locum diversa; unde oportet, quod in corporali generatione animalium aliud sit genitae prolis conceptio atque aliud partus ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei, in ipso Deo dicente existens, est perfectum in se subistens, distinctum a Deo dicente; non enim expectatur ibi localis distinctio, si sola relatione distinguuntur, ut dictum est. Idem est ergo in generatione Verbi Dei et conceptio et partus; et ideo, postquam ex ore Sapientiae dictum est: Ego jam concepta eram, post pauca subditur: *Ante colles ego* ***parturiebar*** (Proverb. VIII, 25).

Sed, quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt, ideo oportet in eis quamdam successionem esse, quum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente, terminus autem partus sit esse ejus, qui parturitur, distinctum a pariente; necesse est igitur in corporalibus, quod id quod concipitur, nondum sit, et id, quod parturitur, in parturiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu nec cum successione; unde, simul dum concipitur, est, et, simul dum parturitur, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione nulla successio est. Et, quum hoc inveniatur in intellibili verbo nostro, multo magis competit Verbo Dei, non solum quia intelligibilis conceptio et partus est, sed quia in aeternitate exsistit utrumque, in qua prius et posterius esse non possunt. Hinc est quod, postquam ex ore

Sapientiae dictum est: Ante colles ego parturiebar, ne intelligeretur quod, dum parturiretur, non esset, subditur: *Quando praebarabat coelos,* ***aderam*** (Proverb. VIII, 27); ut sic, quum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti quasi sibi consociatum nec ab eo distinctum, haec omnia in divina generatione simul esse intelligantur; nam Verbum Dei simul concipitur, parturitur et adest.

Et, quia, quod parturitur, ex utero procedit, sicut generatio Verbi Dei, ad insinuandam perfectam distinctionem ejus a generante, dicitur partus, simili ratione dicitur generatio ex utero, secundum illud: ***Ex utero*** *ante luciferum genui te* (Ps. CIX, 4). Quia tamen non est talis distinctio Verbi a dicente, quae impediat Verbum esse in dicente, ut ex dictis patet: sicut ad insinuandam distinctionem Verbi dicitur parturiri vel ex utero genitum esse, ita ad ostendendum, quod talis distinctio non excludit verbum esse in dicente, dicitur, quod *est in sinu Patris* (Joann. I, 18).

Attendendum autem, quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam; et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater. Unde eorum, quae ad generationem prolis requiruntur, quaedam conveniunt patri, et quaedam conveniunt matri; dare enim naturam et speciem proli competit patri; concipere autem et parturire competit matri, tanquam patienti et recipienti. Quum autem processio verbi secundum hoc dicta sit esse, quod Deus seipsum intelligit (ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed in actu tantum), ideo in generatione Verbi Dei non competit hoc ratione matris, sed solum patris. Unde quae in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in Sacris Scripturis; dicitur enim Pater et dare Filio vitam et concipere et parturire."

[42] Andere, teils ungenügende, teils ganz unzutreffende Gründe, weshalb der zweite Prozeß in Gott keine Zeugung sei, die von einzelnen Vätern und Theologen aufgestellt worden, siehe bei Petavius de Trin. l. 7. cp. 13.

[43] *Τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα παρ' ἀμφοτέρων πνεῦμα ἐκ πνεύματος, πνεῦμα γὰρ ὁ θεός.* Epiph. Haeres. 30. cap. 4. n. 7.

[44] „Ut ex nomine, quod utrique convenit, utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus sanctus (de Trin. l. 5. c. 11 fin.); quia communis est ambobus, id vocatur ipse proprie, quod ambo communiter (ibid. l. 15. c. 19 fin.).

[45] Daß der Ausdruck „Geist" in seiner Anwendung auf die dritte Person in der Gottheit wirklich gerade vom Odem des Menschen hergenommen ist, wird sich aus dem Folgenden von selbst ergeben, liegt aber auch in der ganzen Anwendung, welche die Hl. Schrift und die Väter von den entsprechenden Namen *πνεῦμα* und spiritus machen. Vorzüglich finden das die heiligen Väter darin, daß der Heiland gerade durch die Anhauchung der Apostel wie den äußern, so auch den demselben entsprechenden innern Ausgang der dritten Person vom Sohne und vom

Vater habe vorstellen wollen. „*Leiblicher* Weise", sagt der hl. Cyrill von Alexandrien, „*hat Christus ihn* (den Hl. Geist) *eingehaucht, damit beweisend, daß, wie aus dem Munde des Menschen leiblicher Weise der Odem ausgeht, so aus der göttlichen Substanz in der ihr angemessenen Weise der aus ihr stammende Odem ausgeht*" (in Jo. 14, 16, lib. 9. p. 810). An einer andern Stelle sagt er noch entschiedener, daß der Sohn Gottes durch die Aushauchung des Odems seiner Menschheit die Natur des von ihm in seiner Gottheit ausgehenden Hl. Geistes *vortrefflich* dargestellt habe (*τῷ διὰ σαρκὸς καὶ ἐμφανεστέρῳ φυσήματι τὴν τοῦ πνεύματος φύσιν εὖ μάλα σκιαγραφῶν* Dial. 4. de Trinit.) Und so konnte er denn auch in bezug auf die Benennung des H. Geistes anderswo in denselben Büchern lib. 2. p. 423 bemerken: „*Heiligen Geist wirst da aber* (im Gegensatze zu Vater und Sohn) *denjenigen nennen, der aus dem Vater durch den Sohn wesenhaftig ausgegossen wird und in dem aus dem Munde gehauchten Odem wie in einem Bilde sein eigenes Sein uns offenbart*" (*καθάπερ ἐν τύπῳ τῆς ἐκ στόματος διεκπνοῆς τὴν ἰδίαν ἡμῖν κατασημαῖνον ὕπαρξιν*).

[46] De Trin. cap. 6.

[47] „Amor est", sagt der hl. Augustinus (de Trin. l. 8. c. 10), „junctura quaedam, duo aliqua copulans vel copulare appetens. Quod dicit copulans", kommentiert der hl. Thomas (1. 2. q. 28. a. 1), „refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor; quod vero dicit, copulare intendens, pertinet ad unionem realem."

[48] S. Ambros. de Isaac et an. cap. 3: „Ii, qui se osculantur, non sunt labiorum praelibatione contenti, sed spiritum suum sibi videntur infundere."

[49] Schon die Belebung des ersten Menschen bei seiner Schöpfung wird so dargestellt: „Gott bildete den Menschen aus dem Lehme der Erde und hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens, und der Mensch ward zum lebendigem Wesen." (Genes. 2, 7.) Weiter ist diese Darstellung ausgeführt bei Ezech. 37, 4—9. „Dürre Gebeine," läßt Gott den Propheten weissagen: „höret das Wort des Herrn: das sagt der Herr: sieh ich sende in euch den Odem hinein und ihr werdet leben." Und als nun der Prophet rief: „Komm, Odem, und wehe über diese Toten, damit sie aufleben": kam derselbe sogleich: „der Odem drang in sie (die Gebeine) hinein und sie lebten und standen auf ihren Füßen, ein Heer gewaltig groß."

[50] Tom. 2. hom. 3. de Spir. S. (Heri a nobis) col. 1.

[51] Joh. 15, 26.

[52] Gen. 2, 10.

[53] Joh. 7, 38—39.

[54] Nirgendwo finden wir die Bedeutung des procedere bei der dritten Person im Gegensatze zum Ursprunge der zweiten erschöpfender und gründlicher erörtert, als bei Albertus Magnus in Summa tract. 7, quaest. 31. membr. 4. Ja, er ist fast der einzige, der die Frage ex professo und erschöpfend behandelt. Deshalb haben wir die Hauptpunkte seiner Entwicklung, obgleich sich dieselbe eben nicht sehr durch Anmut des Stiles empfiehlt, hierher gesetzt.

L. c. in Solut. „Dicendum, quod spiritus, in quantum est spiritus, sive sit corporeus, sive incorporeus, proprium est semper procedere. Et ideo incorporeus spiritus etiam secundum philosophos, procedendo ab intellectu agente per voluntatem, omnibus operatis invehit formas agentis intelligentiae, sicut spiritus artificis procedens a mente artificis, formas artis continue procedendo invehit manibus, securi, dolabrae et lapidibus et lignis. Et ad hanc similitudinem dictum est illud Sapientiae 1, 7: „Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc, quod continet omnia"; et Job 26: „Spiritus ejus ornavit coelos"; et illud Ps. 32: „Verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum". Similiter amoris, sive spritualis, sive carnalis semper est procedere et emanare et nunquam stare. Et propter hoc dicit Chrysostomus, quod, cum spiritus sanctus in cor hominis intravit, omni fonte magis manat et non stat, sed proficit. Et Joh. 7: „Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae." Et subdit Evangelista: hoc autem dixit de Spiritu.

Et ideo etiam dicit Dionysius, quod est extasim faciens divinus amor, hoc est transpositionem: transponit enim amantem in amatum et non sinit eum manere in se ipso. Et inde est, quod etiam apud grammaticos hoc verbum: amo vehementis dicitur esse transitionis. Quia ergo Spiritus sanctus et est Spiritus et est amor spiratus, proprium ejus est simpliciter procedere: et geniti, secundum quod est genitum, non est proprium procedere, sed existere in natura accepta.

Unde quod I° objicitur, jam solutum est: processio enim sonat dilatationem et quasi motum in alterum, quod non dicit generatio, et ideo generatio, non est simpliciter processio, sed *processio quaedam*. Et spiratio, licet processio sit specificata, sicut generatio, tamen *simpliciter est processio*: quia spiritus et amoris proprius actus est procedere. Et bene concedimus, quod procedere ab uno vel duobus nihil facit ad rationem processionis. Et quod dicitur de similitudine ad generationem, quae est a masculo ad feminam, dicimus, quod nihil valet et tantae munditiae valde incongruum est exemplum ... et certe temerarium videtur cogitare vel credere, quod virtus spirativa in Filio haberet se ad virtutem spirativam, quae est in Patre, sicut se habet virtus feminae ad virtutem masculi in generatione. Unde ratio illorum nihil valet.

Ad quaest. Ad id, quod quaeritur, si procedere dicatur aequivoce vel univoce? dicendum quod, si simpliciter accipiatur procedere, tunc dicit motum secundum locum ab uno in alterum et motum voluntarium. Propter quod etiam animalia, per appetitum mota et voluntatem, motu processivo moveri dicuntur in III. de anima. Et secundum hunc motum simpliciter procedere convenit Spiritui sancto, quia et a voluntate et quasi processive procedit amor et etiam Spiritus. Et tunc processio non convenit Filio nisi sub determinatione. Si autem dicatur processio ad similitudinem processus causati de causa, sicut dicit Dionys. lib. de divinis nominibus cap. 4, quod quae sunt multa processibus, sunt unum principio: tunc elargato nomine dicitur processio, et tunc communiter convenit generationi Filii est spirationi Spiritus sancti; et tunc nihil pro-

hibet, quod secundum aliquem modum conveniat Filio et secundum alium conveniat Spiritui sancto, et quod modus, secundum quem convenit filio in natura creata, in qua potest esse prius et posterius, principalior sit, quam modus secundum quem convenit Spiritui sancto; quia processus per generationem est in esse, processus autem amoris in tali natura non est, nisi in bene esse. Sed hoc in divinis nihil est, quia nihil est ibi principale et secundarium, et sicut Filio per generationem est esse a Patre, ita Spiritui sancto per spirationem est esse a Patre et Filio, et ideo processio per hunc modum dicta sub diverso modo aequaliter convenit Filio et Spiritui sancto."

Die Namen, womit die griechischen Väter den Ausgang des Heiligen Geistes bezeichnen, tragen die Prägnanz des lateinischen procedere deutlicher in sich: *ἐκπορεύεσθαι, ἐκφοιτᾶν, προκύπτειν, προχεῖσθαι, ἀναβλύζειν, πηγάζειν* (scaturire).

[55] De Trin. lib. 5. cap. 14.

[56] Die Naturnotwendigkeit ist bei den materiellen Naturen eine blinde, bei den geistigen, besonders bei der göttlichen, eine durchaus lichte, weil diese Naturen selbst Licht sind. Die materielle Natur wirkt unbewußt, dem Lichte eines höhern sie bewegenden Agens folgend, welches ihr das Ziel ihres Wirkens vorstellt. Gott wirkt in der Zeugung des Sohnes eben durch das Licht, das seine Natur konstituiert; aber gerade deshalb auch nicht so, daß ihm bei seiner Wirksamkeit das Licht vorleuchtet, ihm die Güte und Zweckmäßigkeit seines Wirkens vorhaltend und dadurch ihn zum Wirken bestimmend. Nicht der Drang seiner Liebe, sondern der Drang seiner Natur als solcher, die einen Ausdruck sucht, bestimmt also hier die Notwendigkeit des Wirkens.

[57] Es liegt nämlich sehr nahe, bei dieser Auffassung die Idee der Wahlfreiheit des Willens zu verkümmern. In der Tat beriefen sich die Jansenisten für ihre Willensnotwendigkeit auf diese Lehre des Skotus. Skotus selbst glaubt durch seine Anschauung die Wahlfreiheit nicht nur nicht zu verkennen, sondern erst recht aus dem innersten Wesen des Willens zu erklären. Die Wahlfreiheit des Willens (die libertas arbitrii in arbitrando secundum deliberationem oppositorum) ist ihm nur ein abgeleitetes Moment aus der in allen Akten des Willens bestehenden Freiheit, nur zu handeln nach vorausgehender Erkenntnis aus Liebe zum Zwecke. Das liberum ist ihm so viel wie voluntarium. Vergl. Johannes de Rada Controv. inter S. Thom. et Scot. tom. I. controv. 13. Phil. Dechamps de Haeresi Janseniana l. 3. cp. 22.

[58] Cfr. Scotum qq. quodl. 16; imprimis additione editoris ad n. 10. — Ruiz (de Trin. disp. 92 sect. 3 nn. 19—20) nennt zwar die Spiration des Hl. Geistes eine operatio naturalis, erklärt aber ausdrücklich, daß sie nicht in dem vollen Sinne naturalis sei, wie die Zeugung des Sohnes. Letzterer werde unwillkürlich, unabhängig von der voluntas generandi, gezeugt. Die Spiration aber sei ein actus spontaneus, libenter, delectabiliter et quasi eligibiliter volitus, procedens a principio se ipsum movente in bonum praesupposita illius cognitione perfectissima.

[59] In 1. sent. dist. 10. a 1. q. 1 et sqq.

[60] De Trin. lib. 6. c. 10. Ille igitur ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis (Filii) non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas, sive beatitudo, si tamen aliqua humana voce digne dicitur, usus ab illo (nempe Hilario) appellatus est breviter, et est in Trinitate Spiritus Sanctus, non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum, ut ordinem suum teneant et locis suis adquiescant. Anderswo (contra Maxim. Arian. l. 2. c. 16. n. 3) versteht er unter dem oleum exultationis, von dem die Hl. Schrift (Ps. 44, 8) redet, den Hl. Geist. Der hl. Ambrosius hatte schon denselben Gedanken und belegt ihn mit vielen Schriftstellen (de Spir. S. cp. 7 et 8).

[61] Wie die heiligen Väter nach dem Vorgange der Schrift den Heiligen Geist das vom Vater und Sohn ausfließende Oel oder Salbe nennen, um den Erguß der göttlichen Liebe als einen überaus lieblichen, sanften freudenvollen zu bezeichnen, so nennen sie ihn auch gerne den Duft des Vaters und des Sohnes, des letztern insbesondere. So sagt z. B. der hl. Athanasius (ep. ad Serap. III. n. 3): „Diese Salbung ist der Odem des Sohnes, damit derjenige, welcher den Geist hat, sage: Wir sind der gute Geruch Christi." Die Substanz des Vaters und des Sohnes ist dann das Arom, woraus der Duft des Hl. Geistes aufsteigt. „Wie der Duft der Arome", sagt der hl. Cyrill von Alexandrien (in Jo. l. 11. cap. 2), „aus ihnen in den Geruchsinn aufsteigt, deren Kraft von Natur und immer in sich tragend: Aehnliches oder vielmehr noch Größeres wirst du von Gott und seinem Geiste denken. Denn er ist der lebendige, kraftvolle Duft der Substanz Gottes, der von Gott das Göttliche in die Kreaturen hinüberträgt und letztere Gottes teilhaft macht. Denn wenn der Duft der Arome seine eigentümliche Kraft in den Kleidern zurückläßt und sie gleichsam in sich verwandelt, wie sollte dann der Hl. Geist uns nicht der göttlichen Natur teilhaft machen? . . ."

[62] Thesaur. assert. 34 p. 352.

[63] l. c. p. 351.

[64] Lehrbuch der kath. Dogmatik, 4. Aufl., S. 192.

[65] Kuhn (die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, S. 502 ff.) führt eben diese drei Punkte an als diejenigen, welche „uns unbegreiflich, d. h. un*durch*dringlich bleiben", aber doch so, daß sich das Nichtvorhandensein eines evidenten Widerspruchs, einer wirklichen Ungereimtheit nachweisen lasse. Sie lassen sich vielleicht auf zwei zurückführen, nämlich auf das Verhältnis der Person zur Wesenheit und zu ihrer produktiven Tätigkeit, da die Gleichzeitigkeit resp. Gleichewigkeit des Produktes mit dem Produzenten sich an Beispielen aus der geschaffenen Welt noch ziemlich klarmachen läßt. So ist das Licht und sein Abglanz gleichzeitig, und letzterer besteht auch immer in fortwährender Abhängigkeit vom ersten. Wäre das Licht von Ewigkeit da, würde auch sein Abglanz ewig sein und ewig von ihm abhängen. Nun ist aber in Gott der Sohn eben der Abglanz des ewigen, geistigen Lichtes im Vater.

[66] *Virtueller Unterschied* ist der rechte Name für die Unterschiede,

welche wir bei Gott in demselben Subjekte machen. Daß zwischen den Personen, den einzelnen Subjekten als solchen, ein realer Unterschied besteht, beeinträchtigt formell nicht die göttliche Einfachheit. Die Einfachheit schließt formell nur diejenigen realen Unterschiede aus, welche in *demselben Subjekte* bestehen; denn nur unterschiedene Dinge in demselben Subjekte setzen sich zu einem Ganzen zusammen. Der Unterschied, den wir, zum Behufe der Unterscheidung der Personen untereinander trotz der Einheit des Wesens, zwischen Person und Wesen machen, kann kein realer sein in dem Sinne, als wenn Person und Wesen zwei verschiedene, sich ergänzende Realitäten wären. Und doch kann er andererseits wiederum kein bloß subjektiver, keine bloße distinctio rationis sein, weil der reale Unterschied der Personen untereinander dadurch bedingt wird. In irgend welcher Weise muß er also ein objektives Fundament haben (distinctio rationis cum fundamento in re, wie die Schule sagt). Dieses objektive Fundament kann nur darin liegen, nicht daß in dem Objekte zwei verschiedene Realitäten (Person und Wesen) sich darbieten, sondern daß eine und dieselbe Realität (die eine summa res simplex omnino, die wir Gott nennen) in dem unendlichen Reichtum ihrer Einfachheit den verschiedenen Realitäten, die wir in unsern Begriffen uns vorstellen, äquivalent sich darstellt, folglich trotz ihrer Einfachheit, oder vielmehr wegen ihrer Einfachheit unter verschiedenen *Werten* (rationes nennt sie der hl.Thomas) aufgefaßt werden muß; und nach diesen einzelnen Werten, die sich an der Sache ins Auge fassen lassen und die sich bei einer genauern, allseitigern Betrachtung der Sache herausstellen (daher die distinctio *κατ' ἐπίνοιαν* bei den griechischen Vätern) macht dieselbe sich auch objektiv auf verschiedene Weise geltend, so daß ich von ihr in der einen Beziehung aussagen kann, was ich in der andern leugnen muß. So sind Vernunft und Wille zwei verschiedene, in der einfachen göttlichen Natur liegende Werte, von denen der erste, und er allein, in der göttlichen Erkenntnis, der zweite, und nur er allein, im göttlichen Wollen sich geltend macht; und obgleich beide eine durchaus einfache Realität sind, so kann ich doch nicht sagen, daß diese eine Realität nach dem ersten Werte sich als das geltend macht, was sie nur ist, insofern sie den zweiten in sich enthält. Auf ähnliche Weise sind auch in der summa res, die wir Gott nennen, Person und Natur verschiedene Werte, die sie zwar ungeteilt, aber doch jeden nach seiner vollen Geltung, in sich enthält. In Gott gibt es wahrhaft Person und Wesenheit, ein besitzendes Subjekt und eine Natur, die es besitzt. Obgleich nun die summa res in der größten Einfachheit, ohne alle Zusammensetzung, zugleich besitzendes Subjekt und Gegenstand des Besitzes ist, so liegt doch kein Widerspruch darin, daß sie sich als besitzend in anderer Weise geltend macht, denn als Gegenstand des Besitzes. In ersterer Beziehung kann sie die Wesenheit mitteilen und so den Besitz vervielfältigen, während sie in letzterer nur mitgeteilt werden kann, ohne vervielfältigt zu werden.

Da wir die verschiedenen Werte der summa res nur durch die Einzelbegriffe der Vollkommenheiten, denen sie in der Kreatur ent-

sprechen, uns vorstellen können, so müssen wir in unserm Geiste, um den Reichtum des Objektes uns vorzustellen, die verschiedenen Begriffe zu einem Gesamtbilde wirklich zusammensetzen, Aber auf das Objekt selbst dürfen wir diese Zusammensetzung nicht übertragen. Da ist es nur eine einfache Realität, die ihren Reichtum uns in verschiedenen gebrochenen Strahlen offenbart, aber alle diese Strahlen aus sich, wie aus einem einfachen Punkte, nach verschiedenen Seiten ausgehen und darum auch den Blick des Beschauers, von welcher Seite er die Sache betrachten möge, bei der Verfolgung der Strahlen immer in denselben Punkt münden läßt.

[67] Vergl. Kuhn, Die christl. Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, besonders § 35: Die Denkbarkeit der göttlichen Trinität, das Beste und Gründlichste, was in der neuesten Zeit über diesen Gegenstand geschrieben worden.

[68] Sprüchw. 25, 27.

[69] Ps. 33.

[70] Joh. 15, 15.

[71] Est hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet: quum enim amicitia conjungat affectus, et duorum faciat quasi cor unum non videtur extra cor suum aliquis protulisse, quod amico revelat; unde et Dominus dicit discipulis: *Jam non dicam vos servos... vos autem dixi amicos...; quia omnia, quae audivi a Patre meo, revelavi vobis* (Joan. 15, 15). S. Thom. Sum. contra gent. l. 4. c. 22.

[72] Der hl. Bonaventura bezeichnet (Itiner. mentis ad Deum c. 5 et 6) die Standpunkte des natürlichen und des vom Geiste Gottes durch Christus gehobenen Menschen nach den eben angegebenen Rücksichten. Als Ursprung des geschaffenen Seins muß Gott *reines* Sein haben, aber durch seine Offenbarung stellt er sich als das überschwängliche, *überreiche* Sein in der Mitteilung seiner Unendlichkeit dar. Alexander von Hales meint sogar an einer Stelle, die Dreifaltigkeit in Gott sei eben der spezifische Gegenstand der übernatürlichen Liebe zu Gott im Unterschiede von der natürlichen, und zwar deshalb, weil sie auch der spezifische Gegenstand der übernatürlichen Erkenntnis durch den Glauben sei. Das stimmt, genauer gefaßt, mit dem überein, was wir in „Natur und Gnade" über das formelle und spezifische Objekt der übernatürlichen Liebe gesagt haben.

[73] Die Philosophen, welche der Trinität gerne einen Platz in ihrem philosophischen Systeme anweisen wollten, belieben die göttlichen Personen als die *drei göttlichen Potenzen* zu betrachten, von welchen die geschaffene Welt getragen wird. Sie meinen damit das Dogma ideal aufzufassen, im Gegensatze zu der bloß begrifflichen Fassung, wie sie den schlichten Gläubigen zukomme. Ja freilich: wenn man die Wirklichkeit nach selbstgemachten Idealen zustutzen, nicht die Ideale der Wirklichkeit anpassen will. Von der wahren idealen Auffassung haben diese Herren keine Ahnung; durch die Verdrehung des Dogmas verlegen sie sich selbst den Weg dazu. — Die Personen sind, wenn man will, die Repräsentanten der göttlichen Potenzen, insofern es überhaupt in der höchsten

Aktualität und Einfachheit Gottes Potenzen und verschiedene Potenzen geben kann, nicht formell die Potenzen selbst; sonst könnte es ja keinen realen Unterschied zwischen den Personen als solchen geben, da er zwischen den Potenzen als solchen unmöglich ist.

[74] Incarnationem quoque hujus Filii Dei tota Trinitas operasse dicenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis. Symb. fid. Conc. Tolet. XI. a. 675.

[75] Ueber das Prinzip und die Klassifikation der einzelnen Appropriationen vergl. S. Bonavent. Brevil. part. I. cap. 6; S. Thom. Summa 1 p. q. 39. aa. 7 et 8. Die Appropriationen des Hl. Geistes, bei dem sie in der Hl. Schrift am häufigsten und in der mannigfaltigsten Weise vorkommen, werden wir am Schlusse dieses Hauptstückes ausführlich aus dem hl. Thomas darlegen.

[76] S. Thomas 1 p. q. 43 a 3. Vergl. unter den Kommentatoren besonders Suarez und Ruiz an dieser Stelle.

[77] Die Taube ist das zarteste und lebendigste Symbol des Hl. Geistes; durch ihre Gestalt und Farbe stellt sie uns die Reinheit und Lieblichkeit, durch ihren schnellen und doch ruhigen Flug die unendliche lebhafte und doch zugleich unendlich friedliche Bewegung, durch ihre Seufzer den Ausdruck der unendlichen Liebe dar, den wir im Hl. Geiste erkannt haben. Und wie sie bei der Taufe am Jordan in der Zeit zwischen dem Vater und seinem menschgewordenen Sohne schwebte, von jenem zu diesem herabsteigend, so schwebt der Hl. Geist in der Ewigkeit kraft seiner Beziehung zu beiden über und zwischen Vater und Sohn, beide unter seinen Flügeln deckend, beide in sich zu seliger Umarmung entgegenführend, ihre Liebe krönend und vollendend.

[78] „Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis." Rom. 5, 5. — „In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus et ipse in nobis, quoniam *de Spiritu* suo dedit nobis" (1. Jo. 4, 13), in der caritas nämlich. Dahin gehören alle Stellen, welche ausdrücken, daß der Hl. Geist in uns lebe, oder daß wir in ihm leben, als wenn er selbst der in uns wohnende Lebensodem wäre. So Rom. 8, 9: „Vos autem in carne non estis, sed in Spiritu, si tamen Spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem Spiritum Christi (den Geist der Liebe) non habet, hic non est ejus." — Ibid. v. 14 et 15. „Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei. Non autem accepistis Spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis (sc. in caritate filiali), in quo clamamus: Abba, Pater." — 1 Cor. 2, 12. „Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est."

[79] „Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis" (Gal. 4, 19). — „Formatur Christus in nobis ineffabiliter, non ut creatus in creatis, sed ut increatus, ac Deus in creata et facta natura ad suam imaginem transformans per Spiritum, et ad dignitatem creatura superiorem creaturam, id est nos, transferens." Cyr. Alex. dial. de Trin. l. 4. ed. Aub. p. 530. Cfr. Ambr. de fide l. V. c. 7. — „Christum habitare per fidem in cordibus vestris" (Eph. 3, 17). Der Sohn Gottes als Verbum wohnt aber natürlich nur dann durch das Licht des Glaubens in

uns, wenn der Glaube in der Liebe sich lebendig erweist. Denn, sagt der hl. Thomas (1. p. q. 43. a. 5. ad 2): „Filius est Verbum, non quale-cumque, sed spirans amorem." Unde Augustinus dicit in lib. 9. de Trin. (c. 10). Verbum autem, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est."

[80] In diesem und dem folgenden Paragraphen werden wir das über die göttlichen Sendungen in „Natur und Gnade" S. 149 ff. (Neue Ausg. Theatiner-Verlag München S. 203 ff.) Gesagte vervollständigen resp. korrigieren. Ein tieferes Studium der Väter und Theologen hat uns über die daselbst gerügte Ansicht des Petavius eines Bessern belehrt. Hätte Petavius den wirklichen Kern seiner Ansicht nicht verschweigen wollen, sondern ihn deutlich entwickelt, würden wir ohne Zweifel von vornherein ihm ganz gefolgt sein. Die Väterstellen, auf denen unsere vorliegende Entwicklung beruht, finden sich in reicher Auswahl bei Petavius de Trin. l. 8 und Thomassin de Incarnatione l. 6, sowie bei Kleutgen, Theol. der Vorzeit. Bd. II. Von der unerschaffenen Gnade.

[81] Cfr. S. Bonav. in 1 dist. 14. 2. q. 1. „Respondeo dicendum, quod dare est ad aliquid habendum vel possidendum. Habere autem aliquid vel possidere est, quum aliquid est in facultate habentis vel possidentis. Esse autem in facultate habentis et possidentis est esse praesto ad fruendum vel utendum. Perfecta autem possessio est, quum homo habet illud, quo possit uti et quo posset frui. Sed recte frui non est nisi Deo..." Auf den Einwand, daß nur die geschaffene Gnade gegeben zu werden scheine, wenn es heiße, die göttlichen Personen würden uns geschenkt secundum donum gratiae gratum facientis: antwortet der hl. Thomas (1 p. q. 43. a. 3. ad 1): „Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc, quod libere non solum dono creato utatur, sed ut ipsa persona divina fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis, et tamen ipsa persona divina datur..." l. c. in corp. bezeichnet er die Einwohnung der göttlichen Personen als ein esse sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante.

[82] Vergl. „Natur und Gnade", S. 173 ff. (Neue Ausgabe Theatiner-Verlag München S. 231 ff.)

[83] S. Ambros. de Isaac et an. cap. 3. „Per osculum adhaeret anima Deo, per quod sibi transfunditur Spiritus osculantis; sicut etiam ii, qui se osculantur, non sunt labiorum praelibatione contenti, sed spiritum suum sibi invicem videntur infundere. Illa (anima) osculum poposcit Deus se ei totus infudit." Cf. S. Bernard. in Cant. serm. VIII. n. 2: „osculari ab osculo..non est aliud, nisi infundi Spiritu sancto."

[84] Joh. 4, 10; vergl. 4, 14.

[85] Letzteres haben wir in § 24 gesehen. Manche Theologen scheinen die Eigenschaft des Hl. Geistes als donum geradezu darauf zu beschränken, daß er die *ratio dandi*, der Grund, warum uns Gott die Gaben zuwendet, sei. Auch das ist er eigentlich nur in bezug auf die übernatürlichen Gaben. Aber damit allein ist überhaupt keine Sendung, geschweige denn eine reale, substanziale und hypostatische ausgesprochen.

[86] Jo. 17, 26. „Ut dilectio, qua dilexisti me in ipsis sit, et ego in ipsis." — 1 Petr. 4, 14. „Si exprobramini in nomine Christi, beati eritis,

quoniam quod est honoris, gloriae et virtutis Dei, et *qui est ejus Spiritus*, super vos requiescit."

[87] Cfr. Lud. de Ponte expositio moralis et mystica in Cant. Cant. p. 75; ein Werk, überreich an den tiefsten und zartesten theologischen Ideen, unstreitig eines der besten, die je über das Hohelied und die erhabenen Geheimnisse der mystischen Theologie geschrieben worden. Obgleich leider weit weniger bekannt, als die berühmten Betrachtungen desselben Verfassers, scheint es uns dieselben an Gehalt und Schönheit noch weit zu übertreffen. Die ganze Innigkeit und Tiefe, verbunden mit der klarsten, gediegensten und reichsten theologischen Erkenntnis, wie sie die Blütezeit der spanischen Theologie, welche mit der Blüte der gesamten Literatur in Spanien zusammenfiel, auszeichnet, findet sich hier vereint.

[88] 2 Cor. 4, 6.

[89] Zunächst spricht hier der Apostel vom Sohne, wie er uns in der Inkarnation entgegentritt. Aber durch den Menschensohn strahlt die Herrlichkeit Gottes doch eigentlich nur insofern in unser Herz, als wir ihn durch den Glauben als Sohn Gottes und so in ihm den Vater erkennen und besitzen.

[90] August. serm. 13 de verbis Apostoli sagt vom Hl.Geiste: „Qualis res est, si pignus, tale est? Nec pignus sed arrha dicendus est. Pignus enim quando ponitur, quum fuerit res ipsa reddita, pignus aufertur. Arrha autem de ipsa re datur, quae danda promittitur, ut, res quando redditur, impleatur quod datum est, non mutetur."

[91] Eph. 1, 14.

[92] „Nescitis, quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in nobis (1 Cor. 3, 16). — „An nescitis, quoniam membra vestra *templum* sunt *Spiritus sancti*, qui in vobis est, quem habetis a Deo, *et non estis vestri*" (1 Cor. 6, 19).

[93] Daher die alte Doxologie: „Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto."

[94] Dulcis hospes animae; in hym. Veni Creator.

[95] Röm. 8, 14.

[96] Röm. 8, 15.

[97] Gal. 4, 6.

[98] Eph. 1, 13. 14. Unter dem Siegel des Hl. Geistes kann man auch den Abdruck desselben in unserer Seele, die caritas und die gratia, verstehen, wovon früher die Rede war; in ganz besonderer Weise ist dies ferner der sakramentale Charakter, der uns als zur Gnade berufene Glieder Christi kennzeichnet und auszeichnet. An dieser Stelle scheint aber der Apostel den Hl. Geist selbst in seiner Verbindung mit der begnadigten Seele als Siegel zu betrachten, da er nicht sagt, daß wir vom Hl. Geiste oder durch den Hl. Geist, sondern mit ihm besiegelt seien, und überdies seine Aussage darauf stützt, daß der Hl. Geist in seiner Person das Pfand (die arrha) unserer Erbschaft sei.

[99] Eph. 2, 18. Habemus ambo (Judaei et gentes) accessum in uno Spiritu ad Patrem.

[100] Rom. 8, 26. „Sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus."

[101] Röm. 8, 11.

[102] Joh. 17, 20—23.

[103] „Nescitis, quoniam qui adhaeret meretrici unum corpus efficitur? ... Qui autem adhaeret Domino, unus Spiritus est." (1. Kor. 6, 16—17.)

[104] In der ihm eigentümlichen, zarten und sinnigenWeise redet insbesondere der hl. Bernard vom osculum Gottes im Hl. Geiste und dessen Beziehungen zur begnadigten Seele in dem schon öfter zitierten serm. 8. in Cant. n. 9. „Felix osculum, per quod non solum agnoscitur Deus, sed et diligitur Pater, qui nequaquam plene cognoscitur, nisi cum perfecte diligitur. Quae in vobis anima sensit aliquando in secreto conscientiae suae Spiritum Filii clamantem: *Abba, Pater?* Ipsa, ipsa paterno se diligi praesumat affectu, quae eodem se Spiritu, quo Filius, affectam sentit. Confide quaecumque es illa, confide nihil haesitans. In Spiritu Filii filiam cognosce te Patris, sponsam Filii vel sororem. Utroque vocabulo eam, quae hujusmodi est, invenies appellari. Ad manum est, unde id probem, non multum laborabo: Vox sponsi est ad ipsam: *Veni in hortum meum, soror mea sponsa.* Soror siquidem est, quia ex uno Patre; sponsa, quia in uno Spiritu. Nam si carnale matrimonium constituit duos in carne una, cur non magis spiritualis copula constituet duos in uno Spiritu? Denique qui adhaeret Domino, unus Spiritus est etc."

[105] 1 Joan. 1, 3. „Ut societas nostra sit cum Patre et cum Filio ejus Jesu Christo."

[106] 2 Cor. ult. 13. „Gratia Domini nostri Jesu Christi et caritas Dei et communicatio Spiritus sancti sit cum omnibus vobis." (Phil. 2, 1.) „Si quod solatium caritatis, si qua communicatio Spiritus."

[107] Eph. 4, 3. „Sollicite servantes unitatem Spiritus in vinculo pacis."

[108] Unum corpus, unus Spiritus, ibid. 4.

[109] Ueber die Stellung des Hl. Geistes in unserer Verbindung mit Gott wollen wir einige weniger bekannte, aber überaus schöne Väterstellen hierhin setzen, die unsere Gedanken besonders beleuchten und bekräftigen können. Der Verfasser des Libellus de vita solitaria ad fratres de monte Dei sagt: „Dicitur haec unitas spiritus (die Vereinigung Gottes mit dem Menschen) non tantum, quia effecit eam, vel adficit ei spiritum hominis Spiritus Sanctus, sed quia ipsa ipse est Spiritus Sanctus, Deus caritas: cum per eum, qui est amor Patris et Filii, et unitas, et suavitas, et bonum, et osculum, et amplexus, et quidquid commune potest esse amborum in summa illa unitate veritatis et veritate unitatis: hoc idem homini suo modo fit ad Deum, quod consubstantiali unitate Filio est ad Patrem vel Patri ad Filium, cum in amplexu et osculo Patris et Filii mediam quodammodo se invenit beata conscientia." Aehnlich sagte schon der hl. Augustinus (serm. 11. de verbis Domini): „Insinuatur nobis in Patre auctoritas, in Filio nativitas, in Spiritu Sancto Patris et Filii communitas, in tribus aequalitas. Quod ergo commune est Patri et Filio, per hoc nos voluerunt habere communionem et inter nos et

secum, et per illud donum nos colligere in unum, quod ambo habent unum, id est per Spiritum Sanctum, Deum et donum Dei. In hoc enim reconciliamur Trinitati eaque delectamur." Nicht so enge an unsere letzten Ausführungen anschließend, aber darum nicht weniger schön und lehrreich ist folgende Stelle des S. Fulgentius ad Monim. I. 2. cp. 11: „Et propterea petimus, ut scilicet ea gratia, qua factum est, ut Ecclesia Christi corpus fieret, eadem gratia fiat, ut omnia membra, caritatis manente compage, in unitate corporis perseverent. Hoc autem digne petimus illius in nobis dono Spiritus fieri, qui est unus Spiritus et Patris et Filii; quia sancta naturalis unitas et aequalitas et caritas Trinitatis, quae unus solus et verus est Deus, unanimitate sanctificat, quos adoptat. In illa quippe una substantia Trinitatis, unitas est in origine, aequalitas in prole, in caritate autem unitatis aequalitatisque communio; nulla est divisio illius unitatis, nulla diversitas illius aequalitatis, nullum fastidium illius caritatis: ibi enim nihil discrepat, quia aequalitas cara et una, et unitas aequalis et cara, et caritas aequalis atque una, naturaliter et incommutabiliter perseverat. Quia igitur ex ipsa, si dicendum est, communione Spiritus sancti caritas una demonstratur Patris et Filii, quam communionem beatus Apostolus tali sermone commendat: *Gratia Domini Jesu Christi, et caritas Dei et communicatio Spiritus sancti sit cum omnibus vobis* (2 Cor. ult. 13), et alio loco: *Si quod solatium caritatis, si qua communicatio Spiritus* (Phil. 2, 1), propter hoc dicitur: *quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (Rom. 5, 5.). Spiritus quippe sanctus, qui unus est Patris et Filii, hoc operatur in his, quibus gratiam tribuit adoptionis divinae, quod operatus est etiam in illis, qui in libro Actuum Apostolorum inveniuntur eundem Spiritum accepisse. De quibus dicitur: *Multitudinis autem credentium erat cor et anima una* (Act. 4, 32). Unum enim cor et animam fecerat multitudinis credentium in Deo, qui Patris et Filii unus est Spiritus, et cum Patre ac Filio unus est Deus. Unde et Apostolus hanc spiritualem unitatem in vinculo pacis sollicite dicit esse servandam, sic Ephesios monens: *Obsecro itaque vos ego vinctus in Domino, ut digne ambuletis vocatione, qua vocati estis, cum omni humilitate et mansuetudine, cum patientia, supportantes invicem in caritate, solliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis, unum corpus et unus Spiritus*" (Ephes. 4, 1 sqq.)

[110] Röm. 5, 5. Zunächst will der Apostel sagen, daß die caritas creata durch den in uns ausgegossenen Hl. Geist, die persönliche caritas increata, uns zuteil werde; aber das „Gegeben werden" des Hl. Geistes kann auch auf den durch die caritas creata uns zuteil werdenden Besitz desselben bezogen werden.

[111] Cfr. Cyrill. Al. de Trin. l. 4. p. 530 l. 7. p. 644.

[112] S. Thom. 1 p. q. 43. Unter den Kommentatoren siehe besonders Suarez und Ruiz in h. l.

[113] Greg. Naz. or. theol. V. n. 10 et 11. Zeige mir also, sagt der Arianer, wo aus demselben das eine als Sohn, das andere nicht als Sohn ist, und doch beide konsubstanzial sind, und ich werde den einen und den andern als Gott annehmen. Gregor antwortet, es sei nicht not-

wendig, in den sinnlichen Dingen immer ein Gleichnis für die göttlichen zu finden. Nichtsdestoweniger führt er mehrere aus dem Tierreiche an, und zuletzt aus der menschlichen Natur: „Was war Adam? Ein Gebild Gottes (*πλάσμα*). Was Eva? Ein Segment (*τμῆμα*) dieses Gebildes. Was Seth? Das Erzeugnis beider. Scheinen dir dann nun nicht das Gebild, das Segment und das Erzeugnis dasselbe (der Spezies nach) zu sein? — Warum nicht? — Sind sie nun konsubstanzial oder nicht — Warum nicht? Es ist also ausgemacht, daß die Dinge, die auf verschiedene Weise ins Dasein treten, dieselbe Substanz haben können . . ."

[114] Conviv Virg. or. 3.

[115] Sehr schön singt daher der hl. Gregor von Nazianz carm. 2. in laud. virg.: *Πρώτη παρθενός ἐστιν ἁγνὴ τριὰς* etc.

[116] S. Cyprian. de habitu virginum, parum ab initio: Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritalis.

[117] Pensées II. part. art. 5. n. 4.

[118] Ephes. 3, 20.

[119] In Betreff der ausführlichern Entwicklung und der Belege für die hier zugrunde gelegte Idee der heiligmachenden Gnade muß ich auf meine frühere Schrift „Natur und Gnade" und meine Ausgabe von Casinis „Quid est homo" verweisen.

[120] Cat. Rom. p. I. cap. 2. q. 19.

[121] Gen. 1, 21.

[122] Gen. 2, 7.

[123] Zuweilen scheinen die heiligen Väter die Worte: „et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae", schlechtweg im literalen Sinne auf die Einhauchung des Hl. Geistes zu deuten und vergleichen sie mit jener Hauchung, wodurch der Heiland den Aposteln den Hl. Geist mitteilte. (So der hl. Basilius contra Eunom. l. V., der hl. Cyrill von Alexandrien dial. IV. de Trinitate bei Kleutgen, Th. d. V., Bd. II, S. 534 f.) Wenn wir auch damit nicht einverstanden sind, so sehen wir darin doch einen Beweis, daß nach der Ansicht der heiligen Väter die Eingießung des Heiligen Geistes wenigstens in irgend welcher Weise in den Worten des Moses verborgen liegt.

[123a] De Genesi contra Manich. l. 2. c. 8. „Nondum tamen spiritualem hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animalem. Tunc enim spiritalis effectus est, cum in paradiso, hoc est in beata vita constitutus, praeceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur.

[124] S. August. de lib. arb. l. III. cpp. 20 et 22. coll. retract. lib. I. cp. 9.

[125] S. Aug. de Gen. ad lit. I. 11. c. 31 apud Casinium p. 125.

[126] Gratia quippe dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat. De pecc. mer. et rem. cp. 16 n. 21. apud Casinium p. 126.

[127] 2 p. q. 91. membr. 1. art. 1 et 2.

[128] In 2. dist. 29. q. 2. a. 2.

[129] Ibid. quaest. unica.

[130] Qq. disput. de malo: quaest. V. art. 1.

[131] l. p. q. 100. a. 1. ad 2. cum radix originalis justitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali hominis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est: . . . Q. 95 a. 1 in corp. hatte er nämlich gesagt, die justitia oder rectitudo originalis bestehe in ihrer Totalität in der Unterordnung der Seele unter Gott durch die Gnade, der Sinnlichkeit unter die Vernunft, und des Leibes unter die Seele, und die erste Art der rectitudo sei die Ursache der zweiten und der dritten, und deshalb müsse sie auch von vornherein mit den letztern Momenten dem Menschen gegeben worden sein. Man vergleiche auch in 2 dist. 30 q. 1. art 1 et 3.

[132] Pred. 7, 30.

[133] Vergl. Kleutgen Theol. d. Vorz., Bd. II, S. 500 ff.

[134] Vergl. Suarez de opere sex dierum l. III. cap. 17 integro.

[135] Contra Eunom. l. V.: *δι οὗ* (*χριστοῦ-λόγου*) *θεὸς ἔδωκε τὴν ἐμφύσησιν, τότε μὲν μετὰ τῆς ψυχῆς, νῦν δὲ εἰς ψυχήν.*

[136] Wie wir im Deutschen für peccatum originale „Erbsünde" setzen, so sollten wir auch justitia originalis wiedergeben durch *Erbgerechtigkeit*. Dieser Ausdruck allein würde, gehörig berücksichtigt und gewürdigt, die Untersuchungen mancher neuern Theologen über den Urstand und den Fall auf einen ganz andern Fuß stellen und zu einem lichtern Resultate führen.

[137] 1 Cor. 15, 47.

[138] 1 Cor. 15, 45; vergl. 47.

[139] A. a. O.

[140] Virtute mystica. S. August. s. oben S. 201.

[141] Nirschl in seiner Schrift: „Gedanken über Religion und religiöse Gegenstände" (Landshut 1862), die unter dem bescheidenen Titel eine Menge von geistreichen, tief theologischen und mit allem Glanze der Poesie und Beredsamkeit ausgestatteten Vorträgen enthält, gibt in Vortrag XV. die tiefste und ergreifendste Schilderung der Todsünde, die wir je gelesen.

[142] Schuld und Verschuldung verwechseln wir gewöhnlich miteinander, weil sie sich gegenseitig einschließen. Für das tiefere Verständnis müssen dagegen beide wohl unterschieden werden. Das lateinische culpa ist eigentlich die Verschuldung, daher reatus culpae. Die Schuld ist eben der reatus, der aus der culpa folgt. Solange derselbe in seiner Totalität besteht, schließt er den reatus poenae ein. Wenn aber die culpa vom Menschen retraktiert und die Freundschaft mit Gott wiederhergestellt, also das Wesentliche in dem reatus getilgt ist, nennt man die übrigbleibende Schuld der satisfactio oder satispassio, obgleich sie ebenfalls auf der culpa basiert, nur nach ihrem Objekte: reatus poenae.

[143] 1 Joh. 3, 8

[144] 1. Timoth. 2, 14.

[145] Hebr. 1, 6.

[146] Man bemerke wohl: auch in unserer Auffassung wird die Hinneigung zur Kreatur, die Konkupiszenz im weitesten Sinne, in etwa indirekt bewirkt, da dieselbe hervorgerufen wird, nicht wie die Gewohn-

heit, durch einen positiven *Ein*druck, den der sündhafte Akt in den Seelenkräften zurückläßt, sondern durch die Vernichtung des Zügels, welcher die Konkupiszenz zurückhielt. Da aber das Freiwerden der Konkupiszenz mit der Aufhebung des Zügels zusammenfällt, und letztere direkt und unmittelbar durch den sündhaften Akt hervorgerufen wird, so läßt sich die ungezügelte Konkupiszenz selbst immer als Abdruck des sündhaften Aktes betrachten.

[147] De Gen. ad. lit. l. 11 c. 31. „Mox ut ergo praeceptum transgressi sunt, intrinsecus gratia deserente omnino nudati, quam typho quodam et superbo amore suae potestatis offenderant, in sua membra oculos conjecerunt eaque motu, quem non noverunt, concupierunt. — De civit. Dei l. 14. cap. 9: Patebant ergo oculi eorum, sed nondum erant aperti, hoc est attenti, ut cognoscerent, quid eis indumento gratiae praestaretur. Qua gratia remota, ut poena reciproca obedientia plecteretur, extitit in motu corporis quaedam impudens novitas, unde esset indecens nuditas.

[148] Unser deutsches „Sünde" stellt den Fehltritt mehr als Gegenstand der Sühne dar, deutet also mehr auf die Verschuldung, resp. die Schuld hin.

[149] „Voluntarium peccatum hominis primi originalis est causa peccati." Aug. l. 2 de nupt. et conc. c. 26.

[150] Prop. 46. „Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium." Prop. 47. „Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione et respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.

[151] „Das Wesen der Erbsünde nach dem Konzilium von Trient unter gleichzeitiger Berücksichtigung der Hl. Schrift und der Väter der Kirche, insbesondere der hl. Augustinus, Thomas von Aquin und Bonaventura." Regensburg 1863. Wir glauben nämlich, daß die Ansicht des Verfassers in der Hauptsache wirklich mit der des hl. Bonaventura übereinkommt und insofern auch eine theologische Geltung beanspruchen kann. Den hl. Augustinus, welcher noch keine vollständige wissenschaftliche Analyse der Erbsünde geliefert, wollen wir beiseite lassen. Den hl. Thomas aber und die große Mehrheit der Theologen, die Herr Schlünkes zu seinen Gunsten angeführt hat, namentlich Bellarmin, können wir ihm nicht so ohne weiteres schenken. Auffallend ist es, daß der Verfasser bei seiner fleißigen Umschau in der theologischen Literatur die eingehendsten und gründlichsten Arbeiten, welche in der neuesten Zeit über die Erbsünde geliefert wurden, die von Kleutgen und Berlage, nicht mehr berücksichtigt hat.

[152] Die *formelle* Herrschaft der Konkupiszenz besteht freilich darin, daß der Wille ihr effektiv zu Diensten steht und ihr folgt; sie involviert deshalb auch eine wirkliche, förmliche Sünde im Willen. Aber bei der habituellen Konkupiszenz, namentlich derjenigen, welche bei der Erbsünde in Betracht kommt, ist an keine wirkliche Einwilligung der damit Behafteten zu denken. Ihre Herrschaft ist daher nur eine *virtuelle*, bestehend in der Macht, den Willen eventuell mit sich fortzureißen.

[153] Gerade dieser Punkt wird sehr häufig bei der Darstellung der habituellen Sünde ganz mißverstanden. In den Geheiligten kann nur die formelle Herrschaft der Konkupiszenz, welche die Einstimmung des Willens einschließt, nicht bestehen. Die virtuelle Herrschaft, die überwiegende Stärke der unordentlichen Neigung, nebst einer gegen sie zurückstehenden Schwäche des Willens kann sich nicht nur vorfinden, sondern findet sich in der Regel vor. Die Gerechtfertigten haben vor den nicht Gerechtfertigten im allgemeinen nur das voraus, daß sie durch den Besitz der übernatürlichen Tugenden leichter den Versuchungen widerstehen können und einen stärkern Anspruch auf die weiter notwendige Hilfe Gottes haben. Aber das Recht auf Stärkung von außen konstituiert keine innere Stärke, kein inneres Uebergewicht der guten Neigung über die schlechte; folglich kann dieses Uebergewicht nicht zur Konstitution der Gerechtigkeit gehören, sein Mangel keine eigentliche Ungerechtigkeit konstituieren.

[154] Vergl. Casini, Quid est homo cap. IV. in meiner Ausgabe.

[155] Die Auffassung der Erbsünde, wie wir sie hier vorgetragen haben, war im großen ganzen, natürlich mit mancherlei Abweichungen und Schattierungen im einzelnen, vom hl. Thomas an die der gesamten Scholastik, obgleich einzelne Momente, auf die wir größeres Gewicht gelegt haben, namentlich die Beziehung der habituellen Sünde zur aktuellen, in der von uns adoptierten Fassung gewöhnlich nicht genug betont wurden. Das allein genügt schon, um ihr die vollste Berechtigung zu sichern. Auch glauben wir nicht, daß die Scholastik sich hier im Widerspruche mit dem hl. Augustinus befinde; wir sind vielmehr der Ansicht, die Scholastik habe nur die vom hl. Augustinus gelegten Keime zur Reife gebracht. War doch der hl. Augustinus namentlich in diesem Punkte, der bei ihm allein ausführlich behandelt worden war, die Hauptquelle der Theologie, aus der sie mit einer oft fast skrupulös erscheinenden Sorgfalt schöpfte. Der hl. Thomas gibt uns davon das schönste Beispiel; wer sein Verfahren genauer studiert, wird finden, daß er wenigstens durchaus bemüht war, keine andere, als die Augustinische Lehre von der Erbsünde, diese aber entwickelt und organisch gegliedert, darzustellen, und kaum dürfte sich heutzutage jemand zutrauen, mehr Begeisterung und mehr Sinn für das Verständnis der Augustinischen Lehre zu besitzen, als er. Man möge also immer auf den hl. Augustinus zurückgehen, aber zuerst nachsehen, ob die Scholastik den Kern seiner Lehre wirklich mißverstanden. Daß bei der Entwicklung des Kernes einzelne Ansätze, die nicht zur Substanz der Sache, sondern zur Unvollkommenheit und Unbestimmtheit ihrer ersten Fassung gehören, abgestreift wurden, wird niemanden wundernehmen, der überhaupt einen Begriff von den Gesetzen wissenschaftlicher Entwicklung hat. Wir sind daher aufs vollkommenste einverstanden mit der Mahnung eines sehr geschätzten Theologen im „Katholiken" (Jahrg. 1864, Februar, S. 220), daß man nicht mehr sage: „Hie St. Thomas und hie St. Augustinus", sondern sage: „Patristik *und* Scholastik, Scholastik und Patristik"; wir fügen nur hinzu, der verehre die Scholastik auch nur dem Buchstaben, nicht dem Geiste

nach, der sie nicht in ihrer Entwicklung aus der Patristik erkennt und bekennt. Die Punkte, welche der eben erwähnte Gelehrte dem scholastischen Erbsündebegriff entgegenhält, haben wir im Verlaufe gewissenhaft berücksichtigt; gegen die flache Darstellung der scholastischen Lehre, welche die habituelle Sünde schlechtweg in den Mangel der Gnade setzt, ohne den innern, organischen Zusammenhang desselben mit der Schuld und der Konkupiszenz zu berücksichtigen, sind dieselben vielfach berechtigt. Mit der schärfern und tiefern Fassung, die wir jener Lehre zu geben versucht haben, hoffen wir aber, den gemachten Ausstellungen zu genügen.

[156] De conc. virg. et orig. pecc. c. 23.

[157] Wenigstens scheint es uns weit unbegreiflicher und schwerer anzunehmen, daß Gott wegen einer immerhin unpersönlichen Schuld den Menschen auch seiner natürlichen Bestimmung verlustig gehen lassen könne, als daß das universale moralische Verderbnis, *insofern es von Gott imputiert wird,* ohne persönliche schwere Schuld der einzelnen, folglich ohne die dem Einzelnen gegebene physische und moralische Möglichkeit, demselben zu entrinnen, in der Welt bestehe.

[158] Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia. Rom. 5, 20.

[159] Vgl. 2 Thessalon. 2, 3—8.

[160] Wir verweisen zum Schlusse auf die gediegenen und umfassenden Studien über die Erbsünde von Bern. de Rubeis (de peccati originali, neu herausgegeben zu Würzburg 1857), von *Kleutgen* (im zweiten Bande der „Theologie der Vorzeit") und besonders auf die von *Berlage* (im fünften Bande seiner „Dogmatik").

[161] Vgl. Casini: Quid est homo art. 6, an vielen Stellen, besonders S. 248 f. und 285 f. in meiner Ausgabe (Mainz 1861).

[162] Cyr. Alex. tom. 2. p. 107.

[163] So der hl. Basilius (de Spir. S. cap. 9): „hinc cum Deo similitudo, et quo nihil sublimius expeti potest, ut Deus fias; und der hl. Gregor von Nyssa (de beatit.): „tantum erat in natura nostra bonum illud (divinum) ... ut alterum illud humanum bonum esse videretur, exquisitissima et plenissima assimilatione et imitatione."

[164] „Et quidem Deitatis erga nos dignatio tanta est, ut scire nequeat, quid potissimum mirari debeat, creatura; utrum quod Deus se ad nostram deposuit servitutem, an quod nos ad divinitatis suae rapuit dignitatem" (hom. 72). Hiernach bloße Gleichstellung der beiden Wunder; aber in der 67. Homilie heißt es: „Quid est magis tremendum, quod se dedit terris Deus, aut quod vos dat coelo; quod societatem carnis intrat ipse, aut quod vos facit consortium divinitatis intrare; quod mortem sumit ipse, aut quod vos resumit ex morte; quod ipse in vestram nascitur servitutem, aut quod vos sibi gignit in liberos; quod suscipit paupertatem vestram, aut quod vos sibi facit haeredes, sui unici cohaeredes? Est utique terribilius, quod terra tranfertur in coelum, homo deitate mutatur, servitutis sors dominationis jura sortitur."

[165] Die Theologen führen noch manche andere Gründe für die visio beatifica Christi an, besonders aus seiner Stellung zu den Kreaturen und

seinen Aemtern. Vgl. bes. Suarez de Iincarn., disp. 25.; Petav. lib. 11. c. 4; Legrand de Inc. diss. 9. c. 2. a. 1 bei Migne Theol. curs. compl. tom. 9. M. Canus loc. theol. l. 12. c. 14; bei allen auch eine reiche Fülle positiver Beweise.

[166] Nicht so sehr der Hl. Geist selbst formell, als vielmehr seine Quelle, aus der er fließt, aber darum auch diese Quelle mit ihrem ganzen Reichtume und samt ihrem Ausflusse ist die Salbung Christi: oder mit andern Worten, nicht der Spiritus sanctus spiratus, sondern der Spiritus Sanctus spirans samt seinem spiramen, und zwar nicht letzteres durch den erstern, wie bei den Heiligen, sondern ersterer durch das letztere macht den Heiligen der Heiligen. Nur wird überdies der dritten Person, als der Repräsentantin der Liebe, per appropriationem die Auswirkung der hypostatischen Union zugeschrieben, auf Grund welcher die Würde des Sohnes Gottes auch dem Menschensohne zukommt.

[167] Greg. Naz. (or. 10 fin. al. 5.) „Pater veri et genuini illius Christi, quem exultationis oleo prae consortibus suis perfudit, cum humanitatem divinitate unxit, ut faceret utraque unum." Noch schärfer: Johannes Damasc. de fid. orthod. l. 3. c. 3. „Christus autem nomen hypostaseos dicitur, sed duarum naturarum significativum est. Ipse enim se ipsum unxit, ungens quidem ut Deus, unctus autem ut homo. Nam ipse est hoc et illud; siquidem unctio humanitatis est Deitas." Aehnlich l. 4 c. 14: „Natus est igitur ex ea (b. Virgine) Filius Dei et Deus incarnatus, non Deifer homo, sed Deus incarnatus: non sicut propheta, operatione unctus, sed totius ungentis praesentia, ut homo quidem sit unctus, Deus autem ungens, non transmutatione naturae, sed unione secundum hypostasin. Idem enim est, qui ungit et ungitur."

[168] Eph. 3, 4.

[169] Eph. 3, 8.

[170] Wenn wir im Folgenden vielleicht zu sehr ins Einzelne eingehen, so möchte das seine Entschuldigung darin finden, daß es für die Wissenschaft von unermeßlicher Bedeutung ist, diesen Punkt ganz klargestellt zu haben.

[171] Suarez (in 3 p. disp. 4. sect. 2) sagt, diese Behauptung sei „communis et ita certa, ut negari non possit sine temeritate et fidei incommodo". Schon der hl. Augustinus hatte gesagt: „sunt stulti, qui dicunt, non poterat aliter sapientia Dei hominem liberare, nisi susciperet hominem" (de agone christ. cp. 11). Nur in der Voraussetzung, daß die Befreiung des Menschen nicht durch bloße Barmherzigkeit, sondern zugleich mit Durchführung aller Anforderungen der Gerechtigkeit geschehen sollte, war die Genugtuung durch den Gottmenschen notwendig. Man kann nicht sagen, die Gerechtigkeit habe Gott unbedingt verbunden, diese Genugtuung zu fordern. Man höre den hl. Thomas (3 p. q. 46. a. 2. ad 3): „Ad tertium dicendum, quod haec etiam (Dei) justitia dependet ex voluntate Divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato; nam si voluisset absque omni satisfactione hominem liberare a peccato, contra justitiam non egisset. Ille enim judex non potest salva justitia culpam sine poena dimittere, qui habet remittere culpam in

alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi; et ideo, si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae ex eo, quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam, sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non injuste agit.

[172] Vgl. Garnier, appendix ad part. II. opp. Marii Mercatoris dissert 2. § 3.

[173] Er tut dies namentlich in seinem Kommentar zum Johannesevangelium, in welchem er den ganzen Reichtum seiner Theologie niedergelegt hat, an unzähligen Stellen. Im Verlaufe werden wir Gelegenheit haben, einige der schönsten anzuführen.

[174] Sehr schön ist das ausgesprochen im Exordium der dogmatischen Bulle über die unbefleckte Empfängnis Mariä: „Ineffabiles Deus ... cum ab omni aeternitate praeviderit luctuosissimam totius humani generis ruinam ex Adami transgressione derivandam, atque in mysterio a saeculis abscondito *primum suae bonitatis opus* decreverit per Verbi incarnationem sacramento occultiore *complere*, ut ... quod in primo Adam casurum erat, in secundo *felicius erigeretur* ...“

[175] Der Hl. Geist erscheint auch, aber nur secundum appropriationem, als Mittler der hypostatischen Union, weil dieselbe eine Wirkung der Liebe ist. Das substanzielle Hervortreten des substanziellen Wortes Gottes geschieht eben ähnlich, wie die äußere Aussprache unseres geistigen Wortes. Das äußere Wort wird nämlich bei uns durch Vermittlung des aus dem Herzen strömenden Hauches gebildet und ist getragen von der Liebe, die uns zur Mitteilung unserer Gedanken nach außen drängt. Wenn aber unser inneres Wort, unser Gedanke, in uns wahre und lebendige Liebe erzeugt, dann wird auch unser äußeres Wort diese Liebe in sich tragen und „Liebe atmen“. In analoger Weise hängen das Wehen des Hl. Geistes, wodurch die Inkarnation des Logos bewirkt wird, und sein Wehen in dem inkarnierten Logos miteinander zusammen.

[176] Daß in der Trinität gerade der Sohn sich inkarnierte, hängt auch mit den übrigen Beziehungen der Inkarnation, welche wir später erörtern werden, enge zusammen, namentlich damit, daß die Stellung zu Gott, in welche die Kreatur durch die Inkarnation erhoben werden soll, nur der des Sohnes entsprechen kann. Andere, nicht zu verachtende, aber doch ferner liegende, nicht so entscheidende Gründe haben die heiligen Väter und die Theologen in Menge angeführt. Vgl. Thomassin, theol. dogm. de Incarn. Verbi l. 2. cp. 1 et 2.

[177] Hilarius Pict. in Psalm. 51: „Dei Filius *naturam in se universae carnis assumpsit*, per quam effectus vera vitis, *genus in se universae propaginis tenet*; et infra: Universis enim patet, ut consortes sint corporis Dei atque regni, quia Verbum caro factum est, *naturam scilicet in se totius* humani generis assumens.“ — L. 2. de Trinitate n. 25: „Non ille eguit homo effici, per quem homo factus est; sed nos eguimus, ut Verbum caro fieret et habitaret in nobis, id est, *assumptione carnis unius interna uni-*

versae carnis incoleret." — Leo M. serm. 10. de nativ.: „Verbum caro factum est et habitavit in nobis; in nobis utique, quos sibi Verbi divinitas coaptavit, cuius caro de utero Virginis assumpta nos sumus. Quae si vere nostra, id est vere humana non esset, Verbum caro factum non habitasset in nobis. In nobis autem habitavit, qui naturam nostri corporis suam fecit." Serm. 14. de passione Domini: „Non ergo est dubium, *naturam humanam in tantam connexionem a Filio Dei esse assumptam*, ut non solum in illo homine, qui est primogenitus omnis creaturae, sed *etiam in omnibus sanctis suis unus idemque sit Christus.*" — Die Worte des Herrn: „ut omnes sint unum, sicut tu in me et ego in te" erklärt Athanasius or. 3. contra Arianos: „*ut tanquam a me gestati* omnes sint unum corpus et unus spiritus et in virum perfectum concurrant ... ut dii effecti, unum sint n nobis." Anderwärts vergleichen die heiligen Väter die Einheit Christi mit dem Geschlechte nach dem Vorgange des Apostels mit der Einheit zwischen Bräutigam und Braut, welche ebenfalls eine Einheit des Leibes ist: Fulgentius l. I. ad Thrasim. c. 10: „Naturae primitias suscipiens Dominus, sicut in suo corpore cunctorum fidelium corpus, sic in una anima universorum fidelium animas per naturae unitatem et gratiam justificationis accept. Per hanc omnem ecclesiam in conjugium sibi perpetuae incorruptibilitatis accivit." Und der hl. Augustinus in ep. I. Joan. tr. l. n. 2 :„Illius sponsi thalamus fuit uterus Virginis, quia in illo utero virginali conjuncti sunt duo, sponsus et sponsa, sponsus Verbum et sponsa caro ... igitur jam non duo, sed una caro ... Illi carni adjungitur ecclesia, et fit Christus totus, caput et corpus."

[178] „Ex omni autem humana natura, cui admixta fuit divinitas, velut primitiae conspersionis is, qui in Christo est, homo constitit, per quem divinitati universa adnata et admixta sunt." Greg. Nyss. de verbis 1 Cor. 15, 8. opp. tom. II.

[179] Osee 11, 1 vgl. mit Matth. 2, 15.

[180] Vgl. 1 Cor. 12 das ganze Kap.

[181] 1 Cor. 6, 15.

[182] l. c.

[183] Col. 1, 24 nach der bewährtesten Auslegung.

[184] Röm. 6, 4. 6.

[185] Eph. 2, 5. 6.

[186] Röm. 5, 19.

[187] Diese communicatio wird von den griechischen Vätern im Kampfe mit den Arianern unzählige Male erwähnt und zur Erklärung der Schriftstellen angewandt, in welchen Christus etwas zugeschrieben wird, was auf ihn selbst, als den Sohn Gottes, nicht paßt. Sie wurde in Verbindung und nach der Analogie mit derjenigen vorgetragen, welche zwischen der Gottheit und der Menschheit stattfindet; so namentlich bei Athanasius an unzähligen Stellen, bei Gregor von Nazianz, Cyrillus usw. Die ganze Idee von der mystischen Einheit des Hauptes und des Körpers findet sich beim hl. Augustinus mit besonderer Vorliebe behandelt, vorzüglich in seinem Kommentar zu den Psalmen. Wir führen eine der schönsten Stellen an: „Psalmus ergo iste dicitur ex persona Domini nostri Jesu

Christi, et capitis et membrorum. Ille enim unus, qui natus est de Maria, et passus est, et sepultus est, et resurrexit, et adscendit in coelum, et modo ad dexteram Patris sedet et interpellat pro nobis, caput nostrum est. Si ille caput est, nos membra sumus: tota ecclesia ejus, quae ubique diffusa est, corpus ipsius est, cujus est ipse caput. Non solum autem fideles, qui modo sunt, sed et qui fuerunt ante nos, et qui post nos futuri sunt usque in finem saeculi, omnes ad corpus ejus pertinent: cuius corporis ipse caput est, qui ascendit in coelum. Quia ergo jam novimus caput et corpus, ille est caput, nos corpus. Quando audimus vocem ipsius, et ex capite debemus audire, et ex corpore: quia quidquid passus est in illo, et nos passi sumus, quia et nos quod patimur in nobis, et ipse patitur. Quomodo si aliquid patiatur caput, numquid potest dicere manus, quia non patitur? aut si aliquid patitur manus, numquid potest caput dicere, quia non patitur? aut si aliquid patitur pes, numquid potest caput dicere, quia non patitur? Quando aliquid patitur unum membrum nostrum, omnia membra currunt, ut subveniant membro, quod patitur. Si ergo, ille cum passus est, nos in illo passi sumus, et ille jam adscendit in coelum et sedet ad dexteram Patris: quidquid patitur ecclesia ipsius in tribulationibus huius saeculi, in tentationibus, in necessitatibus, in angustiis (quia sic illam oportet erudiri, ut igne tamquam aurum purgetur), ipse patitur. Probamus hoc, quia nos in illo passi sumus, dicente Apostolo, *‚Si autem mortui estis cum Christo, quid adhuc velut viventes de hoc mundo decernitis?‘* Item dicit: *‚Quia vetus homo noster simul crucifixus est cum illo, ut evacuaretur corpus peccati.‘* Si ergo in illo mortui sumus, in illo etiam resurreximus. Dixit enim ipse Apostolus: Si autem resurrecistis cum Christo, quae sursum sunt sapite, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens. Si ergo in illo mortui sumus et in illo resurreximus, et ipse in nobis moritur et in nobis resurgit (ipse est enim unitas capitis et corporis): non immerito vox ipsius etiam nostra est, et vox nostra etiam ipsius est. Audiamus ergo Psalmum et in eo Christum loquentem intelligamus.“ (In Psalmum 62 n. 2.)

[188] Vgl. Thomassin theol. dogm. de Incarn. l. 3. cap. 24. August. serm. 12 de temp.; Confess. l. 4. cp. 12. Cassian. de incarn. l. 5. cap. 12; bes. Greg. M. hom. 38 in Ezech. „Tunc enim Deus Pater Deo Filio suo nuptias fecit, quando hunc in utero Virginis humanae naturae conjunxit, quando Deum ante saecula fieri voluit hominem in fine saeculorum. Sed quia ex duabus personis fieri solet ista conjunctio, absit hoc ab intellectibus nostris, ut personam Dei et hominis Redemptoris nostri Jesu Christi ex duabus personis credamus unitam. Ex duabus quippe atque in duabus hunc naturis existere dicimus, sed ex duabus personis compositum credi, ut nefas vitamus. Apertius ergo atque securius dici potest, quia in hoc Pater regi Filio nuptias fecit, quo ei per incarnationis mysterium sanctam ecclesiam sociavit.“ Vergleiche oben S. 791 die letzten Stellen in der Note 177. Dazu noch Aug. ibid. tr. 2. n. 2: „Omnis ecclesia sponsa Christi est, cujus principium et primitiae caro Christi est: ibi juncta est sponsa sponso in carne.“

[189] S. Cyrill. Al. l. 6 in Joan. ad verba: cognosco oves meas (Joan. 10) pg. 653 sq.

[190] Schon Gregor von Nyssa hat diesen Kanon ausdrücklich aufgestellt (or. contra Eunom. 12). „*Quod in humanitate a Christo assumpta factum est, communis hominum fidei gratia est.* Quemadmodum enim, cum illud, quod suapte natura deorsum tendit, per aerem ad coelos vehi corpus videmus, secundum verba Apostoli credimus, nos raptum iri in nubibus obviam Christo in aera: sic, cum audivimus, quod nostrarum primitiarum Pater et Deus factus est, qui verus est Deus et Pater, non amplius ambigimus, eundem et Patrem et Deum factum esse nostrum, qui didicimus, quod eandem viam ingrediemur" usw.

[191] De idol. van. cap. 11.

[192] „Ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit et ego in ipsis" (Jo. 17, v. ult.) — „Qui *benedixit nos* in omni benedictione spirituali in coelestibus *in Christo*, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem ... in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo." (Eph. 1, 3—6.)

[193] Diese hohe Erhebung der menschlichen Natur in Christus hat keiner glänzender geschildert als der *hl.Leo* in seiner ersten Rede auf die Himmelfahrt Christi. Er redet zwar zunächst von der äußeren Erhebung des Leibes; aber diese ist nur der Reflex der innern Erhöhung und Verklärung der ganzen Natur, wie bei Christus, so auch bei den Menschen. „Et revera magna et ineffabilis erat causa gaudendi, cum in conspectu sanctae multitudinis super omnium creaturarum coelestium dignitatem humani generis natura conscenderet, supergressura Angelicos Ordines, et ultra Archangelorum altitudines elevanda, nec ullis sublimitatibus modum suae provectionis habitura, nisi aeterni Patris recepta consessu, illius gloriae sociaretur in throno, cujus naturae copulabatur in Filio. Quia igitur Christi ascensio, nostra provectio est, et quo praecessit gloria capitis, eo spes vocatur et corporis: dignis, dilectissimi, exultemus gaudiis, et pia gratiarum actione laetemur. Hodie enim non solum paradisi possessores firmati sumus, sed etiam coelorum in Christo superna penetravimus: ampliora adepti per ineffabilem Christi gratiam, quam per diaboli amiseramus invidiam. Nam quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate dejecit, *eos sibi concorporatos Dei Filius ad dexteram Patris collocavit.*"

[194] „Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus." Serm. 13 de temp.

[195] „ Si enim nos per corporalem naturam Deus naturae suae dissidentes homo genitus apprehendit, factus ipse quod nos sumus; nostrum est ad apprehendum nunc id, quod est ipse, contendere; ut in eam gloriam festinatio nostra se misceat, atque ita apprehendamus id, in quo fuimus apprehensi, si naturam Dei consequamur, Deo ante naturam hominum consequente" (l. 2. de Trinit. n. 24. Die Zitation finde ich bei der Durchsicht irrig, ohne sie sogleich berichtigen zu können. Die Stelle ist durch Versehen verwechselt mit einer andern ähnlichen, die wirklich l. c. steht.)

[196] Or. 4. co. Arian.

[197] Sermo 7. de nativ. in illud: „Qui non ex sanguinibus, sed ex Deo nati sunt." Quae hoc sacramentum mens conprehendere, quae hanc gratiam lingua valeat narrare? Redit in innocentiam iniquitas, ... in adoptionem veniunt alieni, et in haereditatem ingrediuntur extranei, ... de terrenis incipiunt esse coelestes. Quae autem est ista mutatio, nisi dextrae Excelsi? Quoniam venit Filius Dei dissolvere opera diaboli, et *ita se nobis nosque inseruit sibi, ut Dei ad humana descensio fieret hominis ad divina provectio.*

[198] Hom. 72.

[199] Cap. Theol. Hecatont. 2. cap. 26.

[200] Gal. 4, 4.

[201] Joh. 1, 12.

[202] Apud Theodoret. dial. 1.

[203] Praef. ad lib. V. adv. Haer.

[204] In Joan. c. 1, ad verba: „qui ex Deo nati sunt".

[205] Vgl. Petavius de Incarn. l. 2, c. 8; Casini: „quid est homo", in meiner Ausgabe von S. 236 an.

[206] In Evang. Joan. pg. 96.

[207] Nicht weniger schön ist eine andere Stelle desselben hl. Cyrillus: „Exaltatur autem et ungitur et sanctificatur (Christus) propter nos, ut per ipsum gratia in omnes derivetur, *ut jam naturae collata totique generi largita.* Sicut Servator ipse in Evangelio Joannis ait: Pro ipsis ego sanctifico meipsum ,ut sint et ips sanctificati" (Joan. 17, 19). „*Quaecumque enim Christo insunt, eadem in nos derivantur.* Quippe qui sanctificationem non sibi ipsi accepit (ipse enim erat sanctificans) sed ut per se eam humanae naturae conciliaret, via quodammodo et principium bonorum, quae in nos fluxerunt, effectus. Idcirco etiam ait: Ego sum via, per quam divina gratia quodammodo in nos descendit, *exaltans et sanctificans et glorificans, atque adeo deificans naturam humanam in primo Christo.* (Thesaur. assert. 20. pg. 197).

[208] Hom. 60. „Postquam Dei filius sicut pluvia in vellus toto divinitatis unguento nostram se fudit in carnem, ab unguento nuncupatus est Christus: et hujus nominis exstitit solus auctor, qui sic Deo superfusus est et infusus, ut homo Deusque esset unus Deus. Hoc ergo unguenti nomen effudit in nos, qui a Christo dicimur Christiani; et impletum est illud, quod cantatur in Canticis Canticorum: Unguentum effusum est nomen tuum" (Cant. 1, 2).

[209] In Psalm 26.

[210] Serm. 10 in Nat.: „*Verbum caro factum est, et habitavit in nobis.* In nobis utique, quos sibi Verbi divinitas coaptavit, cujus caro de utero virginis sumpta nos sumus. Quae si de nostra, id est, vere humana non esset, Verbum caro factum non habitasset in nobis. In nobis autem habitavit, qui naturam nostri corporis suam fecit, aedificante sibi Sapientia domum, non de quacumque materia, sed de substantia proprie nostra, cujus assumptio est manifestata, cum dictum est: Verbum caro factum est et habitavit in nobis (Joann. 1, 14). Huic autem sacratissimae praedicationi etiam Beati Pauli Apostoli doctrina concordat, dicentis: *Videte,*

ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum, quia in Christo habitat omnis plenitudo divinitates corporaliter, et estis repleti in illo. (Coloss. 2, 8—10.) Totum igitur corpus implet tota divinitas; et sicut nihil deest illius majestatis, cujus habitatione repletur habitaculum, sic nihil deest corporis, quod non suo habitatore sit plenum. Quod autem dictum est: Et estis repleti in illo, nostra utique est significata natura, ad quos illa repletio non pertineret, nisi Dei Verbum nostri sibi generis et animam et corpus unisset."

[211] De recta fide pg. 27. Vgl. Naclantus in cap. I ep. ad Ephes. und Tractat. de regno Christi. — Cardinal Berulle inter opusc. n. 84. Naklantus drückt sich in dem angeführten Traktat folgendermaßen aus: „Spiritu adoptionis donati sumus, et per illum non solum Christi fratres et cohaeredes constituti, sed in palmites et membra transformati et adeo, si dicere fas est, in illum absorpti: ut non modo in nobis vivat — *Vivo ego, jam non ego, vivit vero in me Christus* — non modo loquatur — *An experimentum quaeritis ejus, qui in me loquitur Christus* — non modo patiatur, — *Adimpleo quae desunt passionum Christi in corpore meo*, et: *Saule, Saule quid me persequeris* — non modo induatur, recipiatur, cibetur — *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis* — sed pro uno eodemque pariter cum illo reputemur ejusque thronum, ut aliquando promittit, accipiamus: ut, ubi ille est, et nos simus, quemadmodum et Patrem petiit, et nunquam exauditus non est pro sua pietate; et sic tandem de filiis adoptionis filii evadamus quodammodo naturales, et Patrem interpellemus non tantum gratia, sed quasi natura. Propter quod Spiritus sanctus in cordibus filiorum non modo Patrem clamat, sed Patrem ingeminat, Abba dicens, Pater, ut ea ingeminatione vocis Patrem utroque modo testetur." Bei Thomassin. dogm. theol. de Incarn. lib. 8. c. 9. und lib. 6. c. 19.

[212] Cyrillus Thesauri pag. 238: „Est igitur Unigenitus quidem secundum naturam, quippe qui solus existit e Patre, Deus ex Deo, lumen e lumine; Primogenitus autem propter nos, ut tamquam immortali cuidam radici creatura insita et infixa, ex eo etiam, qui semper est, germinet. Omnia enim per ipsum facta sunt et subsistunt, et per ipsum servantur." — Aehnlich de recta fide pg. 17. „Animam rursus humanam, posteaquam illam sibi propriam reddidisset suaeque naturae firmitate ac immutabilitate, perinde ac vellus colore, imbuisset, peccato superiorem declarat ... Sic anima posteaquam illius effecta est, qui peccatum non novit, e vestigio statum firmum ac in omnibus locis stabilem, peccatoque multis partibus potentiorem nacta est. Christus proinde positus est tamquam radix et initium quoddam cunctorum, qui in Spiritu ad vitae novitatem corporisque immortalitatem instaurantur: quippe eam, quae ex divinitate proficiscitur securitatem ac firmitatem, secundum quandam gratiae communicationem, in universum hominum genus transmisit."

[213] Eph. 2, 5.

[214] Or. catech. magna cap. 32.

[215] Hom. 4 in Eph. Aehnlich S. Maximus Taurin. hom. 6 in Pascha.

„In Salvatore omnes resurreximus, omnes reviximus, omnes ad coelestia transmigravimus. Est enim in illo Christi homine uniuscujusque nostrum carnis et sanguinis portio. Ubi ergo portio mea regnat, regnare me credo: ubi dominatur sanguis meus, me sentio dominare: ubi glorificatur caro mea, me gloriosum esse cognosco. Quamvis enim peccator, de hac communione gratiae non diffidat; quia, etsi peccata nos prohibent, substantia nos requirit et si delicta propria nos excludunt, naturae communio non repellit. Nam propter bonitatem divinitatis peculiarem nobis Salvator debet affectum, quia sicut Deus noster in seipso est, ita et sanguis noster in illo est.

[216] S. Athanas. or. 3 contr. Arian n. 33. „Postquam Verbum homo factum est, et quae carnis sunt, propria sibi esse voluit, haec (sc. corruptio, mortalitas) non amplius corpus attingunt ob Verbum, quod in ipso factum est, nec jam homines suas propter affectiones peccatores et mortui manent, sed Verbi virtute reviviscentes immortales et incorrupti perpetuo durant ... hinc nos non jam, ut sola terra, in terram revertimur, sed tanquam cum coelesti Verbo conjuncti (τῷ ἐξ οὐρανοῦ λόγῳ συναφθέντες) in coelos ab ipso perducimur ..." Die Verbindung des Fleisches mit dem Logos faßt Athanasius so lebhaft auf, daß er kein Bedenken trägt, vom Fleische zu sagen, es sei in Christus λογωθεῖσα geworden und deshalb müsse es auch an dem ewigen göttlichen Leben des Logos teilnehmen.

[217] Adam war trotz der Anhauchung der Gnade immer noch ein animalis homo, da die göttliche Lebenskraft bloß auf ihn wirkte, nicht sich in ihm selbst festgesetzt hatte. Treffend singt Prudentius in seiner Apotheose:

Ergo animalis homo quondam, nunc spiritus illum
Transtulit ad superi naturam seminis, ipsum
Infundendo Deum mortalia vivificantem.

Aehnlich sagt der hl. Athanasius, Gott habe nicht gewollt, daß der zweite Adam bloß wie der erste äußerlich die Gnade hätte, sondern daß er sie seinem Körper eingepflanzt trüge, damit das Geschlecht sie nicht noch einmal verlieren könne.

[218] Opusc. 6.

[219] Gregor von Nazianz sagt (Or. 36. pg. 592) von Gott, er sei Mensch geworden, „ut per sese sanctificaret hominem, et fermenti instar esset universae massae, secumque copulans, quod condemnatum erat, totum hoc a condemnatione liberaret." Gregor von Nyssa (oratione in ea verba: Tunc ipse Filius subjicietur etc.): „Fuit in mortali et interitui obnixia hominum natura pura et ab interitu aliena Unigeniti divinitas. Ex omni autem humana natura, *cui admixta fuit divinitas*, veluti primitiae communis conspersionis, is qui in Christo est homo constitit: *per quem divinitati universa humanitas adnata* (προσφύη) *et conjuncta est.*

[220] In diesem Sinne sagen die heiligen Väter öfter, der natürliche Mensch, oder der durch die Sünde der ursprünglichen pneumatischen Anhauchung beraubte Mensch könne nicht anders als durch eine reale Verbindung mit Gott das volle unwandelbare Leben erlangen. So schon

Irenäus l. 3. cp. 18. „Non poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem accipere, nisi adunati fuissemus vitae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possumus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset quod nos, ut absorberetur id, quod corruptibile est, ad incorruptela, et quod erat mortale ab immortalitate?" Aehnliche Ausdrücke kehren oft bei dem hl. Athanasius und dem hl. Cyrill wieder. Treffend sagt Athanasius (de incarn. Verbi n. 44.), die Sterblichkeit könne nicht von Grund aus vertrieben werden, wenn nicht das Leben mit dem Körper in Eins sich verbinde, und der Körper, vom Leben getränkt, den Tod ausstoße.

[221] Joh. 6, 58.

[222] Cyr. in Joan. l. 9. p. 823. Obgleich diese Stelle nicht recht klar durchgearbeitet und abgerundet scheint, so können wir uns doch nicht enthalten, sie ganz anzuführen, weil sie zeigt, wie mächtig der hl. Cyrillus von den Ideen, die wir hier verfolgen, durchdrungen war:

„Non poterat homo, naturae cum esset corruptibilis, mortem effugere, nisi veterem illam gratiam reciperet, et particeps Dei fieret, qui in esse cuncta continet ac vivificat per Filium in Spiritu. Communicavit igitur carni et sanguini, id est homo factus est, vita cum sit secundum naturam et ex vita secundum naturam, id est ex Deo ac Patre, unigenitum ejus Verbum, ut carni, ratione suae naturae corruptibili, ineffabiliter et modo quodam arcano, quem solus ipse novit, seipsum uniens, ad suam ipsius vitam revocaret ac participem per seipsum Dei ac Patres efficeret. Mediator enim est Dei et hominum, sicuti scriptum est, Deo quidem ac Patri naturaliter, ut Deus et ex eo existens, conjunctus, sed et hominibus rursus ut homo, et habens quidem in seipso Patrem et ipse in Patre existens. Character enim est ac splendor substantiae ejus, non a substantia, cujus est character et ex qua procedit ut splendor, alienus, sed in ea ipse existens, et habens eam in seipso, nosque rursus in se, quatenus nostram gestavit naturam, et corpus Verbi nostrum corpus audiit. Caro enim Verbum factum est, juxta Joannis vocem. Gestavit autem nostram naturam, ad suam vitam eam reformans. Est autem etiam ipse in nobis: participes quippe ejus omnino facti sumus, eumque in nobis per Spiritum habemus. Idcirco enim et divinae facti sumus consortes naturae et filii appellamur, ipsum quoque Patrem similiter in nobis habentes per Filium, uti et Paulus testatur dicens: Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem, Abba, Pater (Gal. 4, 6). Non enim diversum quid a Filio est Spiritus ejus, secundum identitatem naturae videlicet. His ita expositis, age propositi loci sensum proferentes Servatoris vocibus eum accomodemus. ‚In illa die', inquit, ‚cognoscetis quia ego sum in Patre meo, et vos in me, et ego in vobis.' Ego enim vivo, inquit. Vita enim sum secundum naturam, et vivens esse meum templum ostendi. Sed cum etiam vos ipsos, qui corruptibilis naturae estis, viventes videritis, ad mei nimirum similitudinem, tunc utique manifeste cognoscetis, quia, vita existens secundum naturam, Deo ac Patri, qui et ipse vita est secundum naturam, per meipsum vos conjunxi, consortes quodammodo ac participes reddens immortalitatis ejus. Ego siquidem naturaliter

(fructus quippe sum substantiae ejus ac vera genitura) in eo existens, et ex eo existens, vita ex vita: vos autem in me, et ego in vobis, quatenus ego quidem homo apparui: consortes autem naturae divinae vos reddidi, Spiritum meum in vobis collocans. In nobis enim est Christus per Spiritum, ad incorruptionem transferens id, quod natura sua est corruptibile, et a morte ad immortatitatem traducens. Unde et Paulus ait: ‚Qui suscitavit Jesum Christum ad mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum ejus in nobis' (Rom. 8, 11). Licet enim ex Patre Spiritus sanctus procedat, venit tamen per Filium, et proprius est ejus; omnia quippe sunt a Patre per Filium."

[223] Die heiligen Väter kommen namentlich im Kampfe gegen die Arianer öfter auf diesen Punkt zurück, indem sie erklären, wie der Satz, daß Christus den Hl. Geist empfange, zu vereinigen sei mit dem andern, daß er den Hl. Geist aushauche und gebe. So der hl. Athanasius (or. 1. contra Arian. n. 46—47.): „Salvator, quamvis Deus esset, et in regno Patris perpetuo regnaret, ipseque largitor esset Spiritus sancti: tamen nunc in praesentia inungi dicitur, ut iterum, cum sicuti homo Spiritu inungitur, nobis homnibus, quemadmodum in exaltando et resuscitando fecit, ita quoque istic Spiritus incolatum contuberniumque conciliet. Atque id vindicans suis verbis Dominus in Evangelio dicit: ego misi eos in mundum, et pro eis sanctifico meipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate. Haec verba usurpans satis indicavit, se non esse eum, qui sanctificatur, sed qui sanctificat. Non enim ab alio sanctificatur, sed ipse seipsum sanctificat, ut nos in veritate sanctificemur. Qua ratione igitur id fit, nisi ad istum modum: Ego, qui Verbum Patris sum, mihi jam homini tribuo Spiritum, ac me jam hominem factum sanctifico, ut in me, qui veritas sum, omnes sanctificentur. Si autem in nostram vicem seipsum sanctificat, satis constat, descensionem Spiritus in eum in Jordane ad nos pertinere, eo quod ipse ferebat nostrum corpus, neque id ad meliorationem Verbi, sed ad nostram sanctificationem factum esse, ut ipsius unctionis participes essemus, ac de nobis diceretur; an ignoratis quod templum Dei sitis, ac Spiritus Dei habitet in vobis. Cum enim Dominus ut homo in Jordane lavaretur, nos illi ipsi eramus, qui in Domino et a Domino lavabamur. Et cum ille reciperet Spiritum, nos illi ipsi eramus, qui per Dominum Spiritus ipsius capaces reddebamur." — Ferner Cyrillus Al. (in Evangel. Joann. p. 122. 123): „Quoniam ergo primus Adam gratiam sibi a Deo datam non servaverat, destinavit nobis coelitus secundum Adam Deus et Pater etc. Cum autem homo factum sit Dei verbum, Spiritum a Patre accipit, ut unus ex nobis, non sibi aliquid speciaiiter accipiens — erat enim ipse largitor Spiritus — sed ut acceptum naturae nostrae conservaret ut homo, et rursus radicaret in nobis gratiam, quae recesserat, is, qui peccatum non novit. Hanc enim ob causam existimo sanctum Baptistam addidisse, quia vidi Spiritum descendentem de coelo et manentem super eum. Avolavit enim ex nobis propter peccatum, factus est autem velut unus ex nobis, qui peccatum non novit, ut assuefieret porro Spiritus manere in nobis, cum discedendi aut subducendi se causam in ipso non haberet. Igitur nobis per seipsum spiritum accipit

et naturae vetus bonum renovat." — Derselbe wiederum (in Isaiam l. 2. tit. 1): „Requiescet super eum Spiritus Dei. A principio enim datus est nostri generis primitiis, id est Adamo, verum inobservatione mandati piger et remissus jussa posthabuit etc. Postea factus est homo unigenitum Dei Verbum, licet Deus esse non desineret, cumque similis nobis esset, irretitus tamen peccatis non est, Spiritusque sanctus in hominis natura insedit velut in ipso primo et quasi in secundis primitiis generis, ut et in nobis deinceps conquiesceret et maneret et in credentium mentibus cum voluptate habitaret."

[224] Wie das leibliche Blut Christi den Hl. Geist repräsentiert, und der Wein, als das Blut der Rebe, als der reinste und edelste Lebenssaft auf vegetabilischem Gebiete, das Blut Christi und den Hl. Geist durch eine wunderbar innige Verwandtschaft darstellt, sahen wir teilweise schon bei der Trinität, und werden wir später bei der Eucharistie noch näher erläutern.

[225] Der hl. Johannes von Damascus Orat. de transfig. Dom. n. 18: „Der gnädige Wille des Vaters hat in seinem eingeborenen Sohne das Heil des ganzen Erdkreises gewirkt und eine Verbindung aller Dinge hergestellt. Denn da der Mensch in sich die Verschlingung und das Band jeglicher Wesenheit, der sichtbaren sowohl als der unsichtbaren, trägt: so ging der Wille des Herrn und Schöpfers und Lenkers aller Dinge dahin, daß in seinem eingeborenen und konsubstanzialen Sohne die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit, und durch diese die Verbindung aller Dinge vollzogen würde, und so Gott alles in allem wäre." Ueberhaupt enthält diese Rede viele herrliche Lichtblicke in die Tiefe des Mysteriums Christi.

[226] Eph. 1, 10.

[227] Col. 1, 16.

[228] Vgl. Col. 1. die zweite Hälfte des Kapitels mit der Erklärung des Cornelius a Lapide.

[229] Das ἀναχεφαλαιοῦν sagt jedenfalls mehr, als eine bloße Krönung durch Anfügung des höchsten und kostbarsten Teiles zum schon fertigen Ganzen. Man kann sich den Sinn derselben am besten bei einem gotischen Bau klar machen. Die Aufsetzung der Kreuzblume auf dem Turme ist eine Krönung des Baues; die Blume ist der erhabenste Teil desselben, wodurch seine Vollkommenheit abgeschlossen wird, aber der Bau selbst ist nicht in seinem Bestande davon abhängig. Dagegen der Schlußstein eines Kreuzgewölbes gibt dem Baue zugleich auch seinen innern Halt; der Bau ist von ihm ebenso abhängig, wie von seinem Fundamente. Wenn man nun auch nicht annehmen wollte, daß die Gnade und Glorie von Anfang den Engeln auf Grund des Verdienstes Christi verliehen worden sei, und somit voraussetzte, daß der Bau der Gnadenordnung hier auf bloßer Gnade beruht habe: so läßt es sich doch sehr gut denken, daß dieser Bau nachher in Christus nicht bloß seine Spitze, sondern auch seinen Schlußstein empfangen und so erst seinen innern Halt gewonnen habe. Und wie es an sich denkbar ist, so scheint es auch nach dem Worte des Apostels gedacht werden zu müssen.

[230] Eph. 1, 9.

[231] Dispensatio sacramenti absconditi in Deo — *οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἐν τῷ θεῷ* Eph. 3, 9.

[232] Cyrill. dial. I. de Trin. p. 404 sq. B. (interlocutor): „An ergo eam solam ob causam unigenitus mediator esse censebitur, quod peccatum, quod nos a Dei caritate et consortio arcebat, procul repulit, et in pristinum statum nos reduxit, inimicitia deleta? Aut si alia ratio quaedam est, sciscitandi et discendi cupido dicere profecto non gravaberis. A. (interlocutor): Faciam, neque id cunctanter. Dicam vero, abolevisse quidem illum inimicitiam dubio procul in carne sua, sicut scriptum est, et, sequestrem veluti quendam ac mediatorem inter nos factum, nos a Dei caritate quam longissime seclusos ob mundanae voluptatis amorem, et quod creaturam prae creatore coleremus, per se ipsum obtulisse Deo ac Patri, et fide justificatos lucrifecisse: neque tamen asserimus ipsum ob hujusce rei dispensationem *solam* nuncupatem esse mediatorem, sed *ei porro aliam hujusce rei rationem arcanam et mysticam ad mediatonis nomen et rem suppetere* ... Cum enim esset ipse Dei ac Patris illibata pulchritudo et forma ac species, ex ipso et in ipso Deus Verbum ad inanitionem se demisit, non ab ullo ad hoc adactus, sed beneplacito Patris secundum suam voluntatem, et factus est homo, illaesam prorsus et integram in se naturae suae retinens dignitatem, sed humanitatem assumens ratione incarnationis, et unus e duobus Filius intellectus, concurrentibus et collatis in unum natura divina et humana, modo quodam ineffabili et arcano, qui mente capi nequit, in unitatem conjunctis ... Mediator igitur hoc pacto etiam censetur esse, ea, quae natura multum sunt dissita et immenso disjunguntur intervallo, deitatem nimirum et humanitatem, conjuncta et unita ostendens in seipso, et nos per seipsum Deo et Patri conjungens. Ejusdem enim est cum Deo naturae, quia ex ipso est et in ipso; et ejusdem quoque nobiscum est naturae, nam ex nobis etiam est in nobis. Non enim quod ad humanitatem attinet, diversus est a nobis, sed per omnia similis, excepto solo peccato, Emmanuel." — Cfr. etiam sequentia.

[233] De Trin. l. 8. n. 13 et 14.

[234] Thesaur. p. 122.

[235] Hilar. in Ps. 67.

[236] Cyr. Alex. in Joan. l. 6. p. 653.

[237] Aehnlich wie Athanasius schildert uns die Notwendigkeit und Bedeutung der substanzialen Mittlerschaft der überall in seine Fußstapfen tretende Cyrillus (in Joan. l. 11. p. 1002): „*Vinculum unitatis nostrae cum Deo Christum esse liquet, qui nos sibi ipsi devinxit, ut homo, sed et Deo, prout Deus est naturaliter Genitori suo inexistens.* Non enim aliter ad incorruptionem evehi poterat natura corruptioni subjacens, nisi descenderet in ipsam natura omnis corruptionis et mutationis expers, *elevans quodammodo ad proprium bonum eam*, quae infra semper jacet, et communione ac commixtione cum se ipsa ex *terminis creaturae convenientibus paene extrahens* et in se ipsam transformans eam, quae ex se talis non est." An einer andern Stelle (contra Arianos or. 4. n. 6 sq.) erklärt auch Athanasius selbst, wie der hl. Cyrillus, die Mittlerschaft des mensch-

gewordenen Logos als eine Ueberleitung derjenigen Güter, welche der Logos aus sich besitzt, der Mensch hingegen aus sich nicht beanspruchen kann. „Propterea verbum incarnatum est, ut tamquam in ipsum collata dona ad nos transeant. Nam homo merus numquam talibus dignatus esset. Verbum autem solum nihil horum indigeret. Quare nobiscum copulatum est Verbum: ac tunc potestatem suam nobis impertiit, et nos in altum provexit. Etenim Verbum existens in homine sublimem hominem extulit, et in homine existente Verbo accepit homo." Vgl. a. d. Folgende.

[238] So nennt der hl. Paulin von Nola den Gottmenschen an einer Stelle (ep. 33), an welcher er zugleich auf die sofort anzuführende Idee Tertullians anspielt. „Per Christum Deo juncti et insiti sumus, ut Dei arrhabonem teneamus in terra nostra Spiritum sanctum, quem dedit nobis, et nostri pignus habeamus in Deo carnem Christi: quia intervallum istud immensum, quo a divinis mortalia disparantur, medio et inter utraque communi interventu suo, velut quodam ut sic dixerim ponte, continuat, ut ejus tramite terrena caelestibus conserantur."

[239] Adv. Haer. l. 5. cap. 1. n. 2: „Suo igitur sanguine redimente nos Domino, et dante animam suam pro nostra anima et carnem suam pro nostris carnibus, et effundente Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis, ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem, et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam, per communionem, quae est ad eum, perierunt omnes haereticorum doctrinae."

[240] Ibid. cap. 16. n. 6: „Tunc autem hoc Verbum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini, et hominem sibimetipsi assimilians, ut per eam, quae est ad Filium, similitudinem pretiosus homo fiat Patri."

[241] De resurrectione carnis: „Hic sequester Dei atque hominum appellatus ex utriusque partis deposito commisso sibi, carnis quoque depositum servat in semetipso, arrhabonem summae totius. Quemadmodum enim nobis arrhabonem Spiritus reliquit, ita et a nobis arrhabonem carnis accepit, et vexit in coelum pignus totius summae illuc quandoque redigendae. Securae estote caro et sanguis, usurpastis et coelum et regnum Dei in Christo."

[242] Col. 1, 13.

[243] Die Bezeichnung „subjektive Bedeutung oder Zweck" möchte vielleicht Anstand finden. Aber alle derartigen Bezeichnungen sind ihrer Natur nach zweideutig. Hier nennen wir, wie gesagt, objektive Bedeutung der Inkarnation diejenige, welche das Objekt an und für sich hat, subjektive diejenige, welche die Inkarnation für die Subjekte hat, insofern dieselben entweder durch ihre Tätigkeit sie bewirken, oder sich sonst mit ihr beschäftigen. Insofern die subjektive Bedeutung in der objektiven wurzelt und nicht bloß zufällig durch den Urheber des Werkes hineingelegt wird, ist sie freilich ebenfalls eine objektive.

[244] Analog ist folgender Gedanke des hl. Maximus Martyr (Cap. theol. dogm. cent. 1. c. 62): „Eine sichere Bürgschaft für die Hoffnung

auf Vergöttlichung ist der Natur der Menschen die Menschwerdung Gottes, die in dem Maße den Menschen zu Gott macht, in welchem Gott Mensch wurde; derjenige, welcher ohne Sünde Mensch geworden, ohne Umwandlung (der menschlichen Natur) in die Gottheit, wird auch die Natur vergöttlichen und sie durch sich selbst so hoch erheben, wie er sich um des Menschen willen erniedrigt hat."

[245] Mit Recht schildert uns der Verfasser des Manuale S. Augustini cp. 25. die sichtbare Erscheinung Gottes als ein der geistigen Anschauung paralleles und ihr korrespondierendes Gut, wodurch der Mensch seinem Leibe nach in ähnliche Verbindung mit Gott gesetzt werde, wie durch die visio beatifica dem Geiste nach: „Deus propter homines factus est homo, ut uterque sensus hominis in ipso beatifacaretur, et reficeretur oculus cordis in ejus divinitate, et oculus corporis in ejus humanitate, ut sive egrediens sive ingrediens in ipso pascua inveniret humana natura condita ab ipso." Diese Stelle und der ihr zugrunde liegende Gedanke ist besonders vom hl. Bonaventura oft angezogen und ausgeführt worden.

[246] Leo M. serm. 2. de resurr. „Collapsa in parentibus primis humani generis plenitudine, ita misericors Deus creaturae ad imaginem suam factae per unigenitum suum Jesum Christum voluit subvenire, ut nec extra naturam esset reparatio naturae, et ultra propriae originis dignitatem proficeret secunda conditio. Felix, si ab eo non decideret, quod Deus fecit; felicior, si in eo maneret, quod refecit. Multum fuit a Christo recepisse formam, sed plus est in Christo habere substantiam. Suscepit enim nos in suam proprietatem illa natura, quae nec nostris sua nec suis nostra consumeret . . ." Vgl. auch die oben (S. 793, Anm. 193) angeführte Stelle dieses Heiligen. Ausführlicher spricht sich der hl. Chrysostomus aus in einer Stelle, die bekanntlich von den Pelagianern sehr mißbraucht worden ist. „Propterea non dixit Apostolus gratiam, sed gratiae exuberantiam. Non enim quantum indigebamus ad peccati interitum, tantum accepimus modo ex ipsa gratia, sed multo amplius. Nam et supplicio liberati sumus, et vitiositatem omnem deposuimus, et de integro regenerati sumus, et resurreximus sepulto vetere homine, et redempti sumus et sanctificati et in adoptionem adducti, et praeterea justificati et fratres effecti Unigeniti, et cohaeredes et in eandem corporis unitatem redacti, et in ipsius carnem censemur, et, ut corpus capiti, sic illi uniti sumus. Haec igitur omnia gratiae exuberantiam vocavit Paulus, interim declarans, nos non medicamen vulneri par accepisse solum, sed et sanitatem et pulchritudinem et honorem et gloriam et dignitatem natura nostra multo superiorem." Chrysost. in ep. ad Rom. hom. 10. Aehnlich Isid. Pelusiota l. 3. ep. 195. Unter den neuern Dogmatikern hat namentlich *Dieringer* („Dogm.", 4. Aufl., S. 464) diesen Punkt kräftig hervorgehoben.

[247] Daß die Väter wirklich, selbst dann, wenn sie die Erlösung von der Sünde mit exklusiven Ausdrücken als den Zweck der Inkarnation vorführen, das nicht kategorisch im absoluten Sinne meinen, geht aus den vielen Stellen hervor, welche wir bereits im Verlaufe angeführt haben. Zuweilen gebrauchen sie sogar solche exklusive Ausdrücke auch von andern Zwecken: z. B. der hl. Bernardus (serm. 1. de vig. nativ.):

„Quare Filius Dei factus est homo, nisi ut homines faceret filios Dei?" Aehnlich der hl. Chrysostomus in Matth. hom. II. parump. ab initio. Ueberhaupt darf man in dieser Sache den Ausspruch des hl. Augustinus (de Trin. l. 13, cp. 17) nicht aus dem Auge lassen: es gebe „*multa*, quae in incarnatione Filii Dei salubriter intenuenda atque cogitanda sunt".

[248] Was wir hier sagen, ist so wahr, daß die Theologen gemeiniglich geradezu einen status exinanitionis und einen status exaltationis in Christus unterscheiden. Wenn die exinanitio sich auf die Substanz der Inkarnation bezöge, wäre diese Unterscheidung nicht angebracht.

[249] Omnia vestra sunt, nos autem Christi, Christus autem Dei. 1 Cor. 3, 23.

[250] Hiervon haben wir bereits im vorhergehenden Paragraphen ausführlicher gesprochen. Wir bemerken nur, daß auch nach der gewöhnlichen Definition der Theologen das latreutische Opfer eine oblatio facta Deo ut Domino vitae et mortis ist. Wie dieses dominium Gottes sich nicht erst auf unsere Sünde, sondern gerade auf unser Nichts Gott gegenüber gründet, so können wir auch ohne Sünde unsere Unterwerfung unter dasselbe durch ein eigentliches Vernichtungsopfer bezeugen.

[251] „. . . eadem substantia corporis in coelestem mutabitur qualitatem, *quod ignis in sacrificio significabat*, velut absorbens mortem in victoriam". S. August. contra Faustum l. 22, cp. 17. Der hl. Augustinus kommt oft auf diesen Gedanken zurück und führt ihn weiter aus, wie wir später sehen werden. — „Tunc immolavit solemnem hostiam, cum se aeterno Patri per glorificatae carnis materiam in coelo exhibuit" S. Greg. M. in l. 1. Reg. cp. 1. Das Opfer Christi in seiner Totalität ist darum wesentlich ein sacrificium paschale, oder sacrificium transitus sc. ad Deum, wie der hl. Bernardus das so schön erklärt. „Resurrectio, transitus et transmigratio. Christus enim non recidit hodie, sed resurrexit: non rediit, sed transiit; transmigravit, non remeavit. Denique et ipsum, quod celebramus, Pascha, transitus, non reditus interpretatur: et Galilaea, ubi videndus nobis promittitur, qui resurrexit, non remeationem sonat, sed transmigrationem. Si post consummationem crucis in nostram hanc mortalitatem et vitae praesentis aerumnas Christus Dominus revixisset, ego eum non transisse dicerem, sed rediisse, non transmigrasse in sublimius aliquid, sed ad statum remeasse priorem. Nunc autem, quia transiit in novitatem vitae, nos quoque invitat ad transitum, vocat in Galilaeam. Propterea siquidem, quod mortuus est peccato, mortuus est semel, quia quod jam vivit, *vivit non carni, sed Deo*" (serm. de resurrect). Das Absterben des eigenen Lebens und der Uebergang zum Leben in Gott und für Gott bildet überhaupt den idealen Gehalt des Opfers.

[252] „*Crucifixi itaque cum eo fuimus, quo tempore caro ejus crucifixa est, quae universam quodammodo in se naturam continebat*, sicut etiam in Adamo, quando is maledictionem incurrit, natura universa maledictionis morbum incurrit." (Cyr. Alex. Com. in Rom. 6, 6 apud Emm. Mai bibl. PP. tom. 3. pg. 13; ibid. pt. 2. pg. 11). „Crux Christi sacramentum veri et praenunciati habet altaris, *ubi per hostiam salutarem naturae humanae celebraretur oblatio.*" (S. Leo M. serm. 4 de pass. Dom.) Noch

deutlicher der hl. Augustinus in Psalm. 129: „Accepit a Deo, quod offerret pro te, quomodo accipit a te sacerdos, quod pro te offerat, quando vis placare Deum pro peccatis tuis. Jam factum est, ita factum est. Sacerdos noster a nobis accepit, quod pro nobis offerret. Accepit enim a nobis carnem, in ipsa carne victima factus est, holocaustum factus est, sacrificium factus est. In passione sacrificium factus est; in resurrectione innovavit illud, quod occisum est, et tanquam primitias tuas dedit Deo, et ait tibi: consecrata sunt jam omnia tua, quando tales primitiae tuae de te datae sunt Deo." — Nicht weniger treffend sagt Ferrandus diaconus ep. ad Anat. n. 4: „Oportebat namque eum sicuti sacerdotem, quod pro nobis offerret, a nobis accipere. Si autem non accepit ex Maria carnis materiam, non accepit a nobis, quod posset offerre pro nobis. Et quomodo fungi potuit sempiterni munere sacerdotis? Sacerdoti nostro oportuit nos immolandam Dei victimam dare: Filius autem Dei Patris unigenitus in carne mortali sacerdos noster effectus, non aurum, non argentum, non hircorum sanguinem, sed corpus obtulit proprium. Victima ergo nostra, corpus est ejus: et si corpus ejus accepit, a nobis itaque corpus accepit, et hoc tunc accepit, quando eum sancta Maria concepit."

[253] Mit sichtbarer Vorliebe hat der *hl. Augustinus* diesen Gedanken behandelt. Besonders in seinem Kommentar zu den Psalmen kommt er öfter darauf zurück. Wir führen mehrere der schönsten Stellen an. „Introibo in domum tuam in holocaustis. Quid est holocaustum? Totum incensum, sed igne divino. Holocaustum enim dicitur sacrificium, cum totum accenditur. Aliae sunt partes sacrificiorum, aliud holocaustum: quando totum ardet et dotum consumitur igne divino, holocaustum dicitur, quando pars sacrificium. Omne quidem holocaustum sacrificium, sed non omne sacrificium holocaustum. Holocausta enim promittit, corpus Christi loquitur, unitas Christi loquitur: Introibo in domum tuam in holocaustis. Totum meum consumit ignis tuus, nihil mei remaneat mihi, totum sit tibi. Hoc autem erit in resurrectione mortuorum; quando et corruptibile hoc induetur incorruptione, et mortale hoc induetur immortalitate; tunc fiet, quod scriptum est: Absorpta est mors in victoriam. Victoria quasi ignis divinus est; cum absorbet et mortem nostram, holocaustum est. Non remanet mortale aliquid in carne, non remanet culpabile aliquid in spiritu, totum ex mortali vita consumetur, ut in aeterna vita consumetur (ut a morte servemur in vitam). Erunt ergo illa holocausta" (in Ps. 65). — „Oblationes et holocaustomata. Quae sunt holocaustomata? Totum igne consumptum. Quando totum pecus imponebatur arae Dei igne consumendum, holocaustum dicebatur. Totos nos divinus ignis absumat, et fervor ille totos arripiat. Quis fervor? Neque est, qui se abscondat a calore ejus. Quis fervor? De quo dicit Apostolus: Spiritu ferventes. Non tantum anima nostra absumatur ab igne illo divino sapientiae, sed et corpus nostrum, ut mereamur ibi immortalitatem. Sic levetur holocaustum, ut absorbeatur mors in victoriam." (In Psalm. 52.) — Et tibi reddetur votum in Jerusalem. Hic vovemus, et bonum est, ut ibi reddamus. Ibi enim erimus toti, id est integri in resurrectione justorum, ibi reddetur votum totum nostrum. Non sola anima, sed etiam ipsa caro,

jam non corruptibilis, quia non jam in Babylonia, sed etiam in corpus coeleste immutatum etc. Cum fuerit mors absorpta in victoriam. Modo cum morte quanta contendimus? Inde sunt enim delectationes carnales, quae nobis etiam illicita multa suggerunt etc. Reddam votum meum; quod votum? Quasi holocaustum. Holocaustum enim tunc dicitur, quando ignis totum absumit. Arripiat ergo nos ignis, ignis divinus in Jerusalem. Incipiamus ardere charitate, donec totum mortale consumatur, et quod contra nos fuerit, eat in sacrificium Domino. Unde alibi dicitur: Benigne fac Domine in bona voluntate tua Sion, et aedificentur muri Jerusalem: Tunc acceptabis sacrificium justitiae, oblationes et holocausta. Te decet hymnus Deus in Sion, et tibi reddetur votum in Jerusalem." (In Ps. 64.) — Ganz übereinstimmend S. Gregor M. in Ezech. hom. 22. „Sancta Ecclesia duas habet vitas, unam quam temperaliter ducit, aliam quam in aeternum recipit. Atque in utraque vita offert sacrificium. Hic videlicet sacrificium compunctionis, et illic sacrificium laudis. De hoc sacrificio dicitur: Sacrificium Deo spiritus contribulatus; de illo autem scriptum est: Tunc acceptabis sacrificium justitiae, oblationes et holocausta. De quo rursus ait: Ut cantet tibi gloria mea et non compungar. In utroque autem sacrificio carnes offeruntur: quia hic oblatio carnis est maceratio corporis; ibi oblatio carnis est in laude Dei gloria resurrectionis. Tunc quippe illic quasi in holocaustum offeretur caro, quando in aeterna incorruptione permutata, nil contradictionis, nil mortalitatis habuerit; quia, tota simul amoris ejus ignibus accensa, in laude sine fine permanebit."

[254] L. 4 in Evang. Jo. pg. 355.

[255] In Psalm. 64 n. 5. „*At te*, inquit, *omnis caro veniet*. Quare ad illum omnis caro veniet? Quia carnem assumpsit. Quo omnis caro veniet? Tulit inde primitias de utero virginali; assumptis primitiis caetera consequentur, ut holocaustum compleatur."

[256] S. Chrysost. hom. de ascens. ad coelum tom. II. p. 450. „Et quod de campis accidit spicarum plenis, ubi quis ex paucis spicis collectis parvum manipulum conficiens, eumque Deo offerens, paucitate illa toti arvo benedicit: ita Christus fecit, qui per unam illam carnem atque primitias totum genus nostrum benedicendum curavit. Sed cur non totam naturam obtulit? Eo quod non sit hoc offerre primitias, si totum quis offerat; at si parvum aliquid quis offerat, per parvum totum benedicendum curat. Atqui si primitiae, dicet quispiam, essent, primum ipsum hominem procreatum offerri oportuit: primitiae enim sunt, quae primum tolluntur et primum germinant. Non sunt primitiae censendae, charrissime, si primum fructum obtulerimus exilem et evanescentem, sed si probum atque perfectum offeramus. Quoniam igitur fructus ille peccato obnoxius erat, ideo non est oblatus, etiamsi primus esset. At hic a peccato liber erat, ideoque oblatus est, licet posterius extiterit. Hae enim sunt primitiae. Obtulit ergo primitias naturae nostrae, atque ita donum admiratus est Pater; atque propter dignitatem offerentis puritatemque muneris oblati quasi propriis manibus illud accepit, sibique proximum constituit dicens: sede a dextris meis."

[257] Das alles scheint uns ausgesprochen in dem tiefen Worte des

Apostels: „Qui per Spiritum Sanctum obtulit semetipsum immaculatum Deo" (Hebr. 9, 13). In Anschluß an diese Stelle scheinen die alten Liturgien insbesondere beim eucharistischen Opfer den Hl. Geist als den λειτουργος und als den angelus darzustellen, den Gott sendet, um das Opfer zu heiligen und vor ihn selbst hinzubringen.

[258] Der Parallelismus und die innige Verwandtschaft zwischen der Ausgießung des Blutes Christi und der des Hl. Geistes ließe sich allein schon mit Stellen der Hl. Schrift sehr weit ausführen. Man beachte nur folgende Momente: „Sanguinis effusionem melius clamantem quam Abel" (Hebr. 12, 14). — „Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus" (Rom. 8, 26); „sanguis foederis et testamenti (saepe) — Spiritus pignus haereditatis" (Eph. 1, 14); „electis advenis in sanctificationem Spiritus ... et aspersionem sanguinis Jesu Christi" (1 Petr. 1, 2) — „signati estis Spiritu promissionis sancto" (Eph. 1, 13); „sanguis meus vere est potus" (Jo. 6, 56) — „omnes in uno Spiritu potati sumus" (1 Cor. 12 13); „qui aliquando eratis longi, facti estis prope in sanguine Christi" (Eph. 2, 13) — „per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem" (ibid. v. 18), „in quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei in Spiritu" (ibid. 22); „omnia paene in sanguine mundantur" (Hebr. 9, 22) „laverunt stolas suas in sanguine Agni" (Apoc. 22, 14), „quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis" (Hebr. 9, 14) — „sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis ... in Spiritu Dei nostri" (1 Cor. 6, 11) usw. Das Blut Christi ist auch eben das Blut des *Lammes;* Christus ist aber wiederum das Lamm Gottes per excellentiam, das sanfte, reine, überaus liebliche und Gott wohlgefällige Lamm, weil in ihm der Hl. Geist wohnt, der wegen derselben Eigenschaften durch die Taube symbolisiert wird und unter der Gestalt der Taube über ihn herabkam, um ihn als das Lamm Gottes der Welt zu zeigen. Die göttliche Taube haucht dem Blute des Lammes jene wunderbare Lieblichkeit und Kostbarkeit ein, durch welche es zum Gnade und Frieden bringenden Balsam wird. Man sieht, die Symbolik der Hl. Schrift bleibt sich immer gleich und ist die prägnanteste und konsequenteste Darstellung der tiefsten und reichsten Ideen.

[259] Wenn wir eine praktische Bemerkung anfügen dürfen, so möchten wir sagen, die Andacht zum heiligen Herzen Jesu, als dem Altare der göttlichen Liebe, stehe in der innigsten Verbindung mit der Andacht zum Hl. Geiste, als dem göttlichen Repräsentanten jener Liebe, und werde deshalb naturgemäß dahin führen, daß auch die letztere mehr gepflegt werde, als es bisher der Fall war. Das Bedürfnis einer solchen Andacht wird bereits vielfach gefühlt, und wir hoffen zu Gott, daß er selbst durch eine gnädige Fügung dem kalten, frivolen Geiste unserer Zeit gegenüber sie ins Leben rufen werde, wie er vor zwei Jahrhunderten dem starren, herzlosen Jansenismus gegenüber die Verehrung des süßesten Herzens seines Sohnes angeregt hat. Bereits ist in Frankreich ein in mancher Beziehung vortreffliches Buch in dieser Richtung erschienen (der „Traité du Saint-Esprit" par Msgr. Gaume), dessen erster Teil bereits in deut-

scher Uebersetzung herausgekommen ist, während der zweite, interessantere, noch auf sich warten läßt.

[260] Die hier vorgetragene Theorie möchte vielleicht etwas neu und seltsam erscheinen. Indes ist sie schon von vielen Theologen ersten Ranges mehr oder weniger entwickelt vorgetragen worden. Zur Legitimation führen wir folgende an: Paludanus in 3. dist. 12. q. 2. a. 3; Victoria in manuscriptis citatus a Medina 3 p. q. 47. a. 4. Salmeron. Comment. tom. 10. tract. 2; Ribera in Jo. 10, 18. Cardinalis Pallavicinus curs. theol. de inc. cap. 8. Petav l. 9. c. 8. n. 6 sqq. Viva, Wirceburgenses etc. Rayé Ant. opusc. in Thesaur. Zachariae tom. 9.

[261] Joh. 1, 14. 16.

[262] Dieses Bild von der glühenden Kohle ist eines der gewöhnlichsten, aber auch der tiefsten und reichhaltigsten unter denjenigen, mit welchen die heiligen Väter das Wesen Christi und seine Wirksamkeit veranschaulichen. Der hl. Cyrill von Alexandrien führt dasselbe in seinen Streitschriften gegen Nestorius besonders gern an. In seinen Scholien hat er ein eigenes Kapitel darüber, welches wir hier anziehen: *De carbone.* Beatus Esaias: Missum est, inquit, ad me unum ex Seraphim, et in manu habebat carbonum, quem forcipe accepit ab altari, et venit ad me, et tetigit labia mea, et dixit: Ecce tetigit hoc labia tua, et auferet iniquitates tuas, et peccata tua purgabit. Carbonem autem dicimus figuram et imaginem nobis exhibere Verbi hominis facti: quod si labia nostra tetigerit, id est, cum fidem in ipsum confessi fuerimus, tunc nos ab omni peccata puros efficiet et a pristinis criminibus liberabit. Caeterum tamquam in imagine licet in carbone conspicere unitum quidem humanitati Deum Verbum, non tamen abjecisse, quod est, sed potius transformasse assumptam seu unitam naturam in suam gloriam et operationem. Quemadmodum enim ignis ad lignum accedens et in illud penetrans, comprehendit ipsum, et quamvis a ligni statu naturam non expellat, tamen species illius viresque transmutat, et in eo, quidquid sibi proprium est, operatur, et cum ipso jam quasi unum aliquid aestimatur: idem intellige et in Christo. Unitus enim ineffabiliter humanitati Deus, servavit quidem ipsam in eo, quod est, et ipse permansit quod erat: semel tamen unitus, quasi unus jam cum ipsa putatur, ea quae sunt illius, sua faciens, *conferens autem ei etiam ipse naturae suae operationem.*"

[263] Noch treffender und anschaulicher wird uns das Gesagte dargestellt durch das reizende Bild der Lilie, die ihren Wohlgeruch weit um sich her verbreitet und die ganze Atmosphäre durchduftet. Auch dieses Bild wendet der hl. Cyrill in seinen Scholien auf Christus an und hat darüber abermals ein eigenes Kapitel: „In Cantico canticorum ipse nobis introductus est dicens Dominus (Jesus Christus): Ego flos campi, et lilium convallium. Quemadmodum ergo odor res quidem est incorporea, habet autem quasi proprium corpus id, in quo inest, et tamen unum ex utroque intelligitur lilium; sed corrumpitur omnino ratio ipsius, unius rei discessu (in subjecto enim corpore odor est): ita etiam in Christo intelligimus divinitatis naturam et illam excellentissimam majestatem, ut odorem suavissimum mundo dispergeret, in ipsa humanitate tamquam in

subjecto sitam, et id, quod incorporale est per naturam, per unionem dispensatoriam paene dicam factum fuisse corporale, propterea quod voluerit se cognosci per corpus. In eo enim divina signa operatus est. Igitur id, quod incorporale est, tamquam in suo corpore convenienter intelligi potest, quemadmodum etiam odor in flore subjecto; lilium tamen jam simul utrumque nominatur, et odor et flos." Man vergleiche übrigens auch die oben § 58 angeführten Väterstellen und die darin vorkommenden Bilder.

[264] Dieser Gedanke ist schon in einem erst in der neuesten Zeit von dem Jesuiten Ballerini in seiner Sylloge monumentorum ad myst. immac. conc. pertinentium bekanntgemachten, wahrscheinlich vom hl. Ambrosius herrührenden, Hymnus herrlich ausgesprochen:

Rerum misertus sed sator, inscia
Cernens piacli viscera virginis,
His ferre mortis crimine languido
Mandat salutis gaudia saeculo.

[265] Was immer man von dem debitum incurrendi peccatum originale bei Maria denken möge, so hält sich die Kirche doch immer daran, daß der Vorzug der allerseligsten Jungfrau eine Frucht des Opfertodes Christi sei, ohne darum, wie man irrtümlich die Bulle Ineffabilis ausgelegt hat, die Verneinung jenes debitum zu verdammen. Das eine ist nicht gerade notwendig die Folge des andern. Vgl. S. 421 f.

[266] Wir erlauben uns, bei dieser Gelegenheit auf den reichen theologischen Inhalt des Werkes von Nikolas über die Jungfrau Maria, besonders im ersten Bande, zu verweisen.

[267] Zwei unserer besten neuern Dogmatiker haben bereits vor uns eine ähnliche Reihenfolge beobachtet, indem sie die Eucharistie, wenn auch nur als Opfer, vor den Sakramenten behandelten. Wir meinen Dieringer und Schwetz in ihren dogmatischen Lehrbüchern.

[268] Ueber das Wesen der Transsubstantiation als Handlung, oder als Auswirkung der eucharistischen Gegenwart werden wir später reden, wo wir auch ihre Bedeutung erörtern. Hier reden wir nur von dem Mysterium, welches die Eucharistie effektiv *ist*, nicht von dem, wodurch sie das wird, was sie ist.

[269] Wie wir letzteres denken, werden wir unten näher erklären. Wir halten die Sache in der anzugebenden Form für die einfachste, natürlichste und namentlich dem Dogma von der Transsubstantiation entsprechendste Bestimmung der sakramentalen Gegenwart.

[270] Besonders häufig betrachten die Asketiker in der erwähnten Weise die eucharistische Daseinsform des Leibes Christi als eine demütige Erniedrigung desselben, und einzelne Theologen, wie z. B. de Lugo und neuerdings mein verehrter Lehrer P. Franzelin in Rom, wollen eben in dieser Erniedrigung den Grund finden, weshalb der Leib Christi hier als Opfer existiere. Allein die Erniedrigung, welche die Asketiker erwägen und moralisch nutzbar machen, ist etwas rein Aeußerliches, nämlich der Abgang alles äußerlich hervortretenden Glanzes und die Möglichkeit einer ebenfalls rein äußerlich geschehenden Verunehrung. Der Opfer-

charakter der Eucharistie scheint in derselben schon deshalb nicht gefunden werden zu können, weil dieselbe, als moralische Vernichtung gefaßt, den Tod Christi, die Immolation desselben und mit ihr seine verdienstliche Tätigkeit wiederholen, nicht bloß beide vergegenwärtigen würde.

[271] Treffend, obgleich etwas kühn, sagt der geistvolle *Algerus* de sacr. l.1. cp. 14: „Quod si tantae facilitatis futura sunt corpora sanctorum, ut ad implendam voluntatem spiritus nulla sua tardidate impediantur: quid de corpore Christi capitis nostri credendum est, cui non modo facilitas, qua non tardetur ad faciendum, quae voluerit, sed etiam, ut ipse ait omnis potestas mihi data est in coelo et in terra; ut cum Deo in unitate personae omnia possit? Si corpora nostra spiritalia futura sunt, quia spiritui personaliter juncta: quid corpus Dei nisi divinum, quia Deo unitum? Carnem igitur divinam, substantialiter quidem eandem cum Deo non dicimus: sed profecto cum Apostolus dicat, quia omnia subjecta sunt ei, praeter eum, qui sibi subjecit omnia, et ipse Filius Dei testetur, quia omnis potestas ei data est: sic in unitate personae Deo conjunctam credimus, ut quod habet Deus per naturam, hoc ipsa per gratiam. Cum ergo nos habituri simus, et Angeli modo habeant, ut quantacumque intervalla locorum, nullo fere temporis intervallo, nimia sua celeritate pertranseant, non tamen hoc habent, ut, unde recedunt, ibi remaneant. Quo privilegio sola caro Christi, quae super omnem creaturam a Deo exaltata est, super omnem et praeter omnem naturam insignita est, ut per omnipotentiam, quae data est in coelo et in terra, ubicumque quomodocumque sibi placuerit, non de loco ad locum transeundo, sed ibi, ubi est, remanendo et alibi, ubicumque voluerit, existendo, tota et integra et substantialiter sit et in coelo et in terra." Aehnlich Petrus von Blois in ep. 140: „Corpus idem apud nos est in diversis locis etc. Licet vero (corpus Christi) ex natura corporali et circumscriptibili sit in uno dumtaxat loco, tamen in pluribus locis est virtuali potentia et spirituali modo. Tanta enim est unio divinitatis et carnis, quae tota divina et gloriosa facta est, ut ex plenitudine divinitatis, quae teste Apostolo corporaliter ibi habitat, illud corpus, licet in uno loco corporaliter et naturaliter, in pluribus tamen est divina et spirituali virtute. Et sicut ipse Deus, quamvis in pluribus, imo in omnibus locis sit virtualiter et essentialiter, tamen secundum aliquem modum existendi, id est personaliter, est in uno loco, id est in ipso homine assumpto per gratiam: ita, quod divinitatis est, retribuit ineffabiliter corpori suo, ut ex unionis virtute et in uno homine sit Verbum, et in pluribus locis sit illius corporis et sanguinis incomprehensibile sacramentum."

[272] Es läßt sich nicht mit Sicherheit nachweisen, daß Nestorius nicht an die reale Gegenwart und die Transsubstantiation geglaubt habe. Der hl. Cyrillus erklärt bloß, derselbe leugne die Kraft und Bedeutung der Eucharistie, weil er dem Fleische Christi die vis vivificatrix abspreche. Aber von da zur Leugnung der realen Gegenwart ist nur ein Schritt. Uebrigens haben manche aus der Schule des Theodor von Mopsueste, zu der Nestorius gehörte, ausdrücklich das ganze Mysterium der Eucha-

ristie geleugnet. Selbst Theodoret, der Schulgenosse des Nestorius, hat sich, wie über die Inkarnation, so auch über die Eucharistie zuweilen unklar und zweideutig ausgedrückt. Vgl. Garnier de haeresi Nestorii dissert. I. cap. 6. § 5.

[273] Theodoret in Cant. c. 3. „Edentes igitur sponsi membra et bibentes ejus sanguinem nuptialem ipsius communionem consequentur." Vasquez erläutert (in 3. p. disp. 204. n. 36 sq.) auch die habituelle Einheit des Leibes, welche nach dem aktuellen Genusse des Leibes Christi bestehen bleibt, aus der Analogie der Ehe.

[274] „Unum corpus, unus panis multi sumus, omnes, qui de uno pane participamus." 1 Cor. 10. Die Schrift Baaders „Sur l'eucharistie" enthält außer manchen andern Lichtblicken eine tiefe Auffassung dieses apostolischen Wortes. Folgende Worte geben die von uns entwickelten Gedanken lebendig und anschaulich wieder: „Et la lumière se répandant de ce coup d'oeil sur les paroles connues du Christ, devient plus vive, quand on se souvient, qu'il se nomme la tête et le coeur de ce corps que les hommes réunis en et par lui doivent former, qu'il est par conséquent question ici d'une nourriture d'un système organique par son centre, c'est-à-dire par son soleil, et non pas d'une nutrition d'un individu isolé par les débris d'un autre individu — sens grossier de l'alimentation, lequel les Juifs ont voulu appliquer aux mots du Christ, et que beaucoup de Chrétiens condamnent, sans pouvoir appliquer à ces mots d'sprit et de vie un sens plus digne et plus vrai."

[275] Hom. 24 in ep. I. ad Cor.

[276] „Verbum Patris, quod caro est, et, quod semel factum est, quotidie fieri non dubites, dum per hoc caro et sanguis cibus noster efficitur, ad hoc quippe ut et nos ejus corpus simus." Pasch. Radb. de corp. et sang. Dom. c. 12.

[277] „A dominatu enim vitiorum animam liberavit, anteriora delicta non reputans, et nos in vitam novam renovans et in novum hominem transformans, *constituens nos in corpore carnis suae. Ipse enim est ecclesia, per sacramentum corporis sui universam eam continens.*" In Psalm. 425. n. 6.

[278] Sermo 14 de pass. Dom. „Non enim aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id, quod sumimus, transeamus: et in quo commortui et consepulti et conresuscitati sumus, ipsum per omnia et spiritu et carne gestemus."

[279] Auctor elucidarii ap. Anselm. l. 1. c. 28. „Sicut esca in conmedentem vertitur, ita quisque fidelis per comestionem hujus cibi in corpus Christi convertitur. Igitur per fidem mundi vitiis et concupiscentiis Christo concrucifigimur, et in baptismate Christo consepelimur, ideo et ter immergimur: per cibum corporis ejus ei incorporamur, et ideo necesse est, ut illuc, quo Christus est, pertransferamur."

[280] Der geistreiche Algerus hebt das wiederholt hervor: „Ita vere et perfecte communicavit nobis seipsum, ut visibiliter etiam corporis et sanguinis sui mirifico sacramento Ecclesiam sibi uniens et concorporans, tanta gratia insigniret, ut ipse esset caput ejus, et ipsa esset corpus suum,

non nomine tenus tantum, sed in veritate sui corporis vere sibi concorporatum: ut in illo nullius gratiae nobis esset divortium, cum quo nos solidaret tam unicae unitatis sacramentum, certumque esset hoc pacto, nos cum ipso per ipsum in vita aeterna similem dignitatis obtinere gloriam, si cum ipso per ipsum in hac vita similem innocentiae servare voluerimus gratiam." (L. 1. de Sacram. c. 3.) Und wiederum: „Idem, qui est sacerdos, sacrificium factus, unitur sibi commorientibus, ut, dum unum fiunt cum ipso, ubi ipse est, ipsi sint in ipso." (L. 2. c. 3.)

[281] „Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum, et cognoscat mundus, quia tu me misisti *et dilexisti eos, sicut et me dilexisti.* Pater, quos dedisti mihi, volo, *ut ubi ego sum et illi sint mecum*" (Jo. 17, 23. 24).

[282] „Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi cis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus" (Joh. 17. 22).

[283] Praef. can. ab initio.

[284] Catech. mystag. 4.

[285] *Ἵνα πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν.* Liturgie der Apost. Konstit.

[286] *Ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς κοινωνίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Lit. des hl. Chrysostomus.

[287] *Ἡμᾶς δὲ πάντας... ἑνώσαις ἀλλήλοις εἰς ἑνὸς πνεύματος ἁγίου κοινωνίαν.* Lit. des hl. Basilius. Vgl. das unten Anm. 305 S. 814 angeführte Werk von Dr. Hoppe S. 255 ff.

[288] De fide orthod. l. 4. c. 13. „Accedamus ad eum ardenti desiderio et... divinum carbonum sumamus, ut desiderii nostri ignis, accepto carbonis ardore, peccata nostra comburat et corda illuminet, divinique adeo ignis commercio inardescamus et in Deos evadamus."

[289] Joh. 17.

[290] Hil. de Trin. l. 8.

[291] L. c. n. 12.

[292] L. c. n. 13.

[293] Ut ad unitatem Patris proficeremus. L. c. n. 15.

[294] „Est in nobis ipse per carnem, et sumus in eo, dum secum hoc, quod nos sumus in Deo est." L. c. n. 14.

[295] „Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Vere igitur, sicut per naturam Deitatis Deus Pater in Filio est, ita Deus Filius homo per humanitatem carnis in nobis esse jure dicitur, ac per hoc mediator Dei et hominum praedicatur, quia per eum communionem unitatis habemus ad Deum, dum ipse, in Patre manens, et in nobis quoque manere dicitur." De corp. et sang. Dom. c. 9.

[296] Diesen Begriff der communio finden wir auch bei den griechischen Vätern. So bei Pseudo-Dionysius de eccl. hier. cap. 3. n. 1. Wir geben den Sinn der Stelle nach dem Kommentar des Lincolniensis. „Ipsa Eucharistia est telete (*τελετή*, perfectio = bonum perfectum et perficiens, so nennt Dionysius die Eucharistie) teletarum omnium dignissima et maxima propter rem omnium dignissimam et maximam in hac telete contentam. Est enim in Eucharistia secundum B. Ignatium caro Salvatoris nostri Jesu Christi pro peccatis nostris passa, quam benignitate sua Pater suscitavit. Omnis alia telete virtutem hujusmodi congregationis et reductionis ad

Dei communionem et perfectionis ab hac telete suscipit, quae primo per se et principaliter est nostri ad Deum congregativa et communionis ipsius effectiva. In hac enim telete est vera caro nostri Salvatoris, quam assumsit de Virgine, in qua passus nos redemit, non divisa ab anima nec a Deitate, sed inseparabiliter unita; et sic est in ea Dei filius Deus et homo perfectus, qui nostram assumens humanitatem nos counivit et communicare fecit secum in una natura; et donans nobis suam carnem singularem ad comedendum counit nos cum sua singulari persona, ut omnes simus unum in Christo, et ejus perfectione perfecti et in ejus communione couniti et congregrati. Merito igitur huic telete (quia ipsa primo principaliter est nostri ad Deum congregativa et communicationis ipsius effectiva et perfectiva, aliis teletis ex sua virtute tribuens horum efficientiam) appropriatur per excellentiam nomen communionis." Aehnlich der hl. Johannes von Damaskus de fide orth. l. 4. cp. 14. *Κοινωνία δὲ λεγεταί τε καὶ ἔστιν ἀληθῶς διὰ τὸ κοινωνεῖν ἡμᾶς δι' αὐτῆς τῷ Χριστῷ καὶ μετέχειν αὐτοῦ τῆς σαρκός τε καὶ τῆς θεότητος. κοινωνεῖν δὲ καὶ ἑνοῦσθαι ἀλλήλοις δι' αὐτῆς. Ἐπεὶ γὰρ ἐξ ἑνὸς ἄρτου μεταλαμβανόμεθα, οἱ πάντες ἓν σῶμα Χριστοῦ καὶ ἓν αἷμα καὶ ἀλλήλων μέλη γινόμεθα, σύνσωμοι Χριστοῦ χρηματίζοντες.*

[297] Sehr schön sagt Döllinger, „Christentum und Kirche", S. 254: „Das eucharistische, den Leib des Herrn verhüllende Brot speiset die Vielen zu Einem Leibe, und so wird die Kirche als der von ihm mit seiner Leibessubstanz genährte und gliedlich zusammengefaßte Leib des Herrn zugleich mit seinem eigenen, natürlichen Leibe Gott dargebracht, und ist das eucharistische Opfer das Produkt dieser Einheit von Haupt und Gliedern, zugleich aber — in der Kommunion — das Mittel, diese Einheit zu erhalten, zu nähren und zu verstärken." Ueberhaupt gehört die ganze Darstellung der Lehre vom Opfer Christi, wie Döllinger sie hier nach dem hl. Paulus gibt, zu dem Besten, was in neuerer Zeit darüber geschrieben worden; besonders aber die Darstellung der Einheit des eucharistischen Opfers mit dem himmlischen (S. 255 f.).

[298] Or. catech. cap. 37. Den Gedanken Gregors hat der hl. Johannes von Damaskus trefflich verwertet in seiner Darstellung der Transsubstantiation de fid orth. l. 4. cap. 13. „Corpus est divinitati vere unitum, quod et sancta Virgine ortum habuit, non ut illud, quod in coelos receptum est, corpus descendat, sed quia panis ipse et vinum in corpus et sanguinem Dei transmutantur. Si requiras, quonam pacto illud fiat, sat tibi sit audire, hoc fieri per Spiritum sanctum, quemadmodum et ex sancta De genitrice Dominus sibi ipsi carnem assumpsit quae in seipso subsisteret; nec amplius quidquam nobis perspectum est et exploratum, quam quod Dei sermo verax efficaxque est atque omnia potest; modus vero investigari prorsus nequit. Illud vero dicere alienum non est, quemadmodum naturaliter panis per comestionem vinumque et aqua per potionem in corpus et sanguinem comedentis et bibentis transmutantur, nec corpus fiunt aliud a corpore ejus, quod prius exstabat: sic panem, qui in prothesi praeparatus fuit, vinum item et aquam per Spiritus sancti invocationem et adventum modo, qui naturae viribus et conditione subli-

mior est, in Christi corpus et sanguinem converti, ut nequaquam duo sint, sed unum et idem."

[299] Im Pfingsthymnus: „Jam Christus astra."

[300] Dahin gehören die Ausdrücke der Väter, wenn sie sagen: „corpus Christi conficitur, efficitur, creatur in altari." Cf. Lessius de perf. div. lib. 12. cap. 16; Suarez tom. III. in 3 p. disp. 50.

[301] Folgende Bestimmung des Begriffes der Konversion und Transsubstantiation, welche wir aus der Synopsis des Professors P. Franzelin S. J (in Rom) entnehmen, möchte wohl zu einem klarern und tiefern Verständnisse vieles beitragen. „Ad conceptum conversionis generatim requiri videtur et sufficere ut a) duplex sit terminus, unus a quo, alter ad quem, ille desinens, hic succedens secundum aliquam rationem entis pro diversitate conversionis diversam; ut b) inter desitionem unius et successionem alterius mutuus sit nexus et ordo, quo successio exigat prioris desitionem et desitio ordinetur ad successionem alterius; c) praeterea conversio, transsubstantiatione quoque non excepta, saltem magis proprie dicetur, si in utroque termino perseveret reale aliquod tertium commune, quod cum termino formali constituat terminum totalem; inde enim fit, ut vere dici possint ‚ea quae sunt in id mutari, quod non erant' (Ambros. myst. c. 9); tandem d) licet simpliciter productio termini formalis ad quem non aeque postuletur, sicut desitio termini a quo, videtur tamen ad conversionem maxime propriam, respectu etiam habito ad conversionem eucharisticam, secundum Patrum explicationem postulari ut positio termini ad quem productioni magis, quam adductioni, sit analoga, atque adeo productioni aequipollens actio, quam replicationem dicere possumus" (Lessius de div. perfect. XII. 16).

[302] „Symbolik", 6. Aufl., S. 318 f.

[303] „Nos autem... a claritate in claritatem transformamur tanquam a Domini Spiritu" (2 Cor. 3, 18).

[304] Die innere Umwandlung, mit welcher die Transsubstantiation in Beziehung steht, ist daher auch ein Grund für die Glaubwürdigkeit derselben, in der Weise, wie überhaupt die Mysterien untereinander sich Zeugnis geben. Sehr schön hat dies der hl. Cäsarius von Arles in der berühmten hom. 7. de Paschate entwickelt: „Merito coelestis confirmat auctoritas, quia caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Recedat ergo omne infidelitatis ambiguum: quandoquidem qui auctor est muneris, ipse etiam testis est veritatis. Nam invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbi sui secreta potestate convertit: dicens, Accipite etc. Ergo ad nutum praecipientis Domini repente ex nihilo substiterunt excelsa coelerum, profunda fluctuum, vasta terrarum: pari potentia in spiritualibus sacramentis Verbi praecipit virtus, et rei servit effectus. Quanta itaque celebranda beneficia vis divina benedictionis operetur, *quomodo tibi novum et impossibile esse non debeat, quod in Christi substantiam terrena et mortalia commutantur, teipsum, qui jam Christo es regeneratus, interroga.* Dudum alienus a vita, peregrinus a misericordia, a salutis via intrinsecus exulabas. Subito initiatus Christi legibus et salutaribus mysteriis innovatus, in corpus

Ecclesiae, non videndo, sed credendo transisti, et de filio perditionis adoptivus Dei fieri occulta puritate meruisti. *In mensura visibili permanens, major factus es teipso.* Cum ipse atque idem esses, multo aliter fidei proccessibus extitisti: in exteriore nihil additum est, et totum in interiore mutatum est. At sic homo Christi filius effectus, et Christus in hominis mente formatus est. Sicut ergo sine corporali sensu, praeterita vilitate deposita, subito novam indutus es dignitatem, et sicut hoc, quod in te Deus laesa curavit, infecta diluit, maculata detersit, non oculis, sed sensibus tuis sunt credita: ita cum reverendum altare cibis satiandus ascendis, sacrum Dei tui corpus et sanguinem fide respice, honore mirare, mente contige, cordis manu suscipe et maxime interiori haustu assume."

[305] Es ist das unzweifelhaft der Sinn der erhabenen Oration Supplices te rogamus im römischen Meßkanon, wie Dr. Hoppe in seinem jüngst erschienenen, bereits mehrfach gewürdigten Werke: „Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon" (Schaffhausen 1865) S. 116 ff. mit großer Erudition dargetan hat. Dieses Werk, das Resultat umfassender und gründlicher Studien, gibt einen Vorgeschmack von dem reichen Schatze der erhabensten und tiefsten Theologie, welche in den verschiedenen alten Liturgien niedergelegt ist.

[306] Vgl. das oben zitierte Werk von Dr. Hoppe S. 268 ff. Am bezeichnendsten sagt das Pontificale Romanum (de consecr. alt.): „Domine sancte, pater omnipotens aeterne Deus, ... preces nostrae humilitatis exaudi et respice ad hujus altaris holocaustum, quod non igne visibili probetur, sed infusum Sancti Spiritus tui gratia in odorem suavitatis ascendat." Der hl. Chrysostomus vergleicht den Priester mit Elias, der Feuer vom Himmel herabrief, um die Opfergaben verzehren zu lassen.

[307] Die hier vorgetragene Anschauung von der eucharistischen Opferhandlung scheint vielleicht manchem gegen die sententia communis der Theologen anzugehen und deshalb gewagt. Aber abgesehen davon, daß sie im Grunde nur eine Ergänzung und Vertiefung der gewöhnlichen Ansicht ist, glauben wir bemerken zu müssen, daß eine eingehendere Erörterung dieses Gegenstandes erst seit der Reformation aufgenommen worden, und die Sache auch im Forum der Wissenschaft noch nicht als erledigt betrachtet werden kann. Wenn irgendwo, so hat die neuere Theologie hier ein weites Feld für ihre Tätigkeit, wo sie die Scholastik, welche in diesem Punkte verhältnismäßig wenig geleistet, überflügeln kann.

[308] Aus der Menge von Väterstellen, mit welchen wir diesen Punkt illustrieren könnten, teilen wir nur folgende mit: „Et jam in hoc ipso, quod innumeris tritici granis confici novimus, unitatem constat assignari populorum. Sicut enim frumentum solita purgantis sollicitudine praeparatum in candidam speciem molarum labore perficitur, ac per aquam et ignem in unius panis substantiam congregatur: sic variae gentes in unam fidem convenientes, unum de se Christi corpus efficiunt, et Christianus populus quasi tritici innumerabilia grana a sacrilegis nationibus, fide purgante atque cribante discernitur, et in unum, quasi infidelium lolio per-

transeunte, colligitur, et duorum instrumentorum instructione, velut frumentum gemino molarum opere curatum, nitescit, et in illam primae originis dignitatem nativo candore mutatur, ac per aquam baptismi, vel per ignem Spiritus sancti, aeterni illius panis corpus efficitur. Sicut ergo grana separari ab illius confecti panis adunatione non possunt, et sicut aqua ad propriam redire substantiam in vino permixta non potest: sic et fideles quique atque sapientes, qui redemptos se Christi sanguine et passione cognoscunt, ita debent quasi inseparabilia membra capiti suo consecratione et ardentissima religione sociari, ut ab eo non voluntate, non necessitate sejungi, non ulla terrenae rei ambitione, non denique ipsa possint morte dividi." Caesar. Arel. hom. 7.

[309] Vgl. Cyrill. Al. lib. 4 in Joan. p. 354 et 376, 377.

[310] Ἄνθραξ, pruna, Kohle, ist ein in den alten Liturgien und den heiligen Vätern häufig vorkommender Name für den Leib Christi in der Eucharistie, als den Träger der Glut des Hl. Geistes, wodurch unsere Seelen und Leiber geläutert und verklärt werden. Man bezog sich dabei auf die glühende Kohle, mit welcher der Seraph die Lippen des Propheten Isaias gereinigt hatte. Vgl. Dr. Hoppe, „Die Epiklesis" usw., S. 259, Note 565, woselbst dieser Gegenstand mit derselben umfassenden Erudition behandelt ist, welche das ganze Werk auszeichnet. Eine der schönsten Väterstellen (vom hl. Johannes von Damaskus) haben wir bereits oben (S. 461) angeführt. Wir bemerken nur, daß die glühende Kohle, mit welcher der Seraph die Lippen des Isaias berührte, für diese Auffassung als Anhaltspunkt diente.

[311] Wie der Weizen durch die Röstung nicht nur zur Betätigung seiner Belebungskraft disponiert wird, sondern zu dem Ende eben auch eine andere Existenzweise einnimmt, so wird der Leib Christi durch das Feuer des Hl. Geistes nach dem Ausdrucke der heiligen Väter gleichsam geröstet, damit er mit uns die substanziale Verbindung eingehen könne, die zur Ausübung seiner Belebungskraft notwendig ist. Vgl. S. 816, Anm. 317.

[312] Guitmundus de Eucharistiae verit. lib. 1 med. „Ipsam certe animam nostram corpore, quod corrumpitur, aggravatam, non particulatim per singula corporis membra dividi, sed in singulis portiunculis totam atque integram contineri beatus Augustinus validissime probat. Qui ergo hanc animae nostrae potentiam praebuit, ut una eademque et indivisa in singulis quibusque particulis sui corporis eodem tempore tota consistat: quare suae propriae carni id, dignitatis, si vult, dare non valeat, ut ipsa in diversis sui cujusdam corporis, quod est Ecclesia, partibus, tota simul et indivisa possit haberi; cum sicut anima nostra vita est corporis, ita sit Ecclesiae, imo multo melius per Dei gratiam, vita caro Salvatoris? Per animam quippe fit, ut corpus utcumque temporaliter vivat, per carnem vero Salvatoris agitur, ut Ecclesia non quomodocumque, sed beate in aeternum vivat." Unmittelbar vorher wendet Guitmundus eine andere nicht minder treffende Analogie an. In der Eucharistie soll das subsistierende göttliche Wort in dem Fleische, worin es aus Gott herausgetreten ist, zu allen Menschen hingetragen werden: „Quotidiano experimento cognoscimus, quia intellectus noster, id est, verbum cordis nostri,

cum illum quodammodo voce vestimus, ut, qui in nostro corde latens, nobis solis cognitus erat, per vocem aliis etiam manifestari possit, eodem tempore et totus in corde nostro remanet, et totus aeque mille hominibus cum assumpta voce sua, quantum in se est, ita apparere potest, ut non solum ipse simul omnium corda collustret, sed aures etiam cunctorum ipsa, qua vestitus est, voce eodem tempore tota et indivisa perstringat. Si igitur humano verbo Deus tantum praestitit, ut non solum ipsum sed etiam vox, qua quodammodo vestitur, ad mille hominis eadem simul totaque pertingere valeat: nemo hoc ipsum de omnipotentis Dei unico et omnipotente et coaeterno Verbo, et de carne ejus, quam similiter, ut nobis ipsum Verbum appareret, vestivit, etsi capere non potest, habere incredibile debet, quod de fragilissimo et transitorio verbo hominis et momentaneis vocibus vixque existentibus et numquam praevalet capere, et tamen pene semper experimento habet."

[313] Vgl. August. tract. 27 in Jo. u. Cyr. Alex. l. c.

[314] Joan. Damasc. lib. 4. de fid. orthod. cap. 13.

[315] Hebr. 7, 16.

[316] Hebr. 9, 14.

[317] Rupert. Tuit. l. 2 in Exod. c. 10. „Quia de Spiritu sancto, qui aeternus est ignis, virgo illum concepit, et ipse per eundem Spiritum sanctum, ut Apostolus ait, obtulit semetipsum hostiam vivam Deo viventi, eodem igne assatur in altari: operatione namque Spiritus sancti panis corpus, vinum fit sanguis Christi."

[318] Eine treffende Analogie für den Unterschied des toten und des lebendigen Genusses der Eucharistie, die der geistreiche *Algerus* uns an die Hand gibt, wollen wir hier nicht übergehen: „Sicut enim Verbum est sonus, significans et continens intellectum: ita sacramentum est species panis, significans et continens Christum. Et sicut Verbum a quibusdam auditur, et intelligitur, et sic omnimodis percipitur, a quibusdam vero auditur, sed non intelligitur, et tunc percipitur quidem exterius aure, quantum ad sonum, non etiam corde interius, quantum ad intellectum; nec minus tamen continet intellectum, si non intelligitur, quam habet sonum, si non auditur: sic incredulus vel indignus ore quidem sumit sacramentum exterius in panis specie, nec tamen interius sumit corde corpus Christi in unitatis et conformitatis veritate, non tamen sacramentum minus est corpus Christi in veritate substantiae, cum percipitur etiam a malis, quam cum et veritate substantiae et veritate gratiae spiritualis omnimodo percipitur a bonis" (de sacr. lib. 1. cap. 21).

[319] Dieser Gedanke ist schon sehr alt. „Doppelt ist das Blut des Herrn", sagt Clemens von Alexandrien (Paedag. l. 2. c. 2): „das eine ist fleischlich, durch das wir von dem Untergange erlöst sind; das andere aber geistig, wodurch wir nämlich gesalbt sind. Und das heißt, das Blut des Herrn trinken, der Unverweslichkeit des Herrn teilhaft werden. Die Kraft des Wortes aber ist der Geist, wie das Blut die des Fleisches." Der Geist des göttlichen Lebens, der aus dem Logos sprudelt, wie das Blut aus seinem leiblichen Herzen, ergießt sich als das Lebensblut der Gottheit in dem leiblichen Blute als seinem Sakramente in unsere Seele, um sie zu

salben und zu tränken, und wir saugen gleichsam in der Eucharistie aus der Seite des Heilandes sein eigenes göttliches Leben. Wenn wir aber so vom doppelten Blute des Gottmenschen reden können, warum nicht auch von seinem doppelten Fleische? Oder ist nicht das Fleisch, die leibliche Hülle und Gestalt Christi in ähnlicher Weise das Sakrament seiner göttlichen Lichtgestalt, die sich in ihm abspiegelt, und wird nicht unsere Seele durch die ihr zuteil werdende Erleuchtung und Verklärung auf ähnliche Weise ausgebildet und in ihrem Wachstum gefördert, wie der Leib durch den Genuß des Fleisches? Indes gebrauchen wir den Ausdruck Fleisch gewöhnlich nicht in diesem höhern Sinne, weil er nach der Schriftsprache in der Regel im Gegensatze zum Geistigen angewandt wird. Aber desto leichter können wir im Sinne der Schrift auch die Gottheit des Logos Brot nennen; ja sie ist recht eigentlich der unter der eucharistischen Leibessubstanz verborgene panis superessentialis, wie einige Väter das ἄρτος ἐπιούσιος im Gebete des Herrn übersetzen.

[320] Vgl. „Herrlichkeiten der Gnade" (1862) Buch 2, Kap. 6, S. 152 ff. die dort angeführte überaus liebliche und tiefsinnige Entwicklung des hl. Franz von Sales, aus seiner Abhandlung von der Liebe Gottes. Buch 3, Kap. 11.

[321] Der hl. Chrysostomus nennt mit der ihm eigenen Zartheit die Eucharistie die Brust des geistlichen Mysteriums (des Mysteriums des Hl. Geistes), woraus wir, wie Säuglinge, die Gnade des Hl. Geistes trinken sollen. (Hom. de S. Philogonio ed. Montf. vol. VII. pg. 890.)

[322] „Magnus botrus Verbum pro nobis expressum", sagt Klemens von Alexandrien.

[323] Ed. Aub. p. 995 sqq.

[324] Cor. 10, 17.

[325] Eph. 3, 6.

[326] Eph. 4. 2 ff.

[327] Das geschieht nur, wenn der Papst eine allgemein und strikt verbindliche regula oder lex credendi erläßt: persönliche Meinungen oder auch Aeußerungen anderer Art gehören nicht dahin, streng genommen nicht einmal eine Ermahnung oder Aufforderung resp. eine einfache Rüge, kurz, keine Willensäußerung, welche auf dem Gebiete der Disziplin nicht als *Gesetz statuierend* anerkannt würde.

[328] Nur in einem analogen Sinne kann sie allen Gliedern der Kirche zugeschrieben werden, insofern alle zwar nicht die Gnade spenden resp. durch das priesterliche Opfer erwerben oder andere autoritativ leiten können, aber doch durch ihr Gebet und durch persönliche Opferung Gnade erflehen und durch ihre persönliche Einwirkung andere zum Guten anleiten. Diese allgemeine Fruchtbarkeit und Wirksamkeit aller Glieder schließt die engere Mutterschaft so wenig aus, daß vielmehr jene nur durch den engen Anschluß an die letztere bestehen, wie auch diese nur in Verbindung mit jenen ihre eigene Fruchtbarkeit und Wirksamkeit erfolgreich entfalten kann. Beide Arten der Mutterschaft stehen in einer engen Beziehung zueinander und müssen sich gegenseitig unterstützen. Die Berechtigung und Bedeutung der allgemeinen beruht aber darauf, daß alle

Mitglieder der Kirche Bräute Christi sind und als solche in sich und in dem Ganzen, dem sie angehören, ihrem Bräutigam, von seinem Geiste befruchtet, Frucht zu tragen und zur Ausbildung seines mystischen Leibes beizutragen berufen sind.

[329] 1 Tim. 3, 16.

[330] Vgl. übrigens S. 434 ff. und S. 547.

[331] 1 Cor. 9, 14.

[332] Oswald (Bd. I, S. 81) möchte auch bei der Ehe und der letzten Oelung einen nicht zwar unauslöschlichen, sondern zeitweiligen der Seele eingedrückten Charakter annehmen, weil beide Sakramente dem Empfänger eine gewisse permanente Weihe mitteilten, an welche die Permanenz der Gnade geknüpft sei. Allein bei der Ehe zieht der Bund selbst, an welchen die Gnade geknüpft ist, seine ganze höhere Würde und Kraft aus der den Kontrahenten durch den Taufcharakter inhärierenden Weihe, wie wir später zeigen werden. In der Hl. Oelung hingegen wird ein bereits durch den Charakter geheiligtes Glied Christi für einen bestimmten Fall, wenn auch nicht für einen einzigen Augenblick zu einer bestimmten Tätigkeit designiert; bei einer solchen Designation dieses Glied selbst umgestalten und umprägen zu lassen, wie es durch den Charakter geschieht, möchte wohl ganz unangemessen erscheinen. Wenn Schwetz sagt, diese beiden Sakramente drückten einen „quasi charakter" ein, so soll das wohl nur heißen, daß dieselben dem Empfänger eine zeitweilige Bestimmung oder Beamtung übertragen, ohne daß damit ein inneres Absiegel verbunden wäre.

[333] Darum bleibt die Oelung doch immer vorherrschend ein medizinelles Sakrament, weil es den Empfänger nur einweiht zum Siege über die eigene geistige und leibliche Schwäche und Krankheit.

[334] Das Sacramentum simul et res sacramenti hat bei den medizinellen Sakramenten, ähnlich wie bei den konsekratorischen, eine so feste und bestimmte Stellung gegenüber der res tantum, daß sie auch beim Abgang der letztern ob verschiedener im Empfänger ihr entgegenstehender Hindernisse ihre nächste spezifische Wirkung erzielen, und somit selbst da, wo sie, wie die Theologen sagen, informia sind, dennoch ratum sein können. Für die letzte Oelung folgt das schon daraus, daß sie in derselben Todesgefahr nicht wiederholt werden kann, und nicht anzunehmen ist, daß derjenige, welcher beim Empfange nicht disponiert ist, wenn er sich später disponiert, der Gnade des Sakraments verlustig gehe. Bei der Buße ist es ebenfalls von vielen gewichtigen Theologen angenommen, daß, wenn ein mit mehreren schweren Sünden Belasteter nur an einen Teil derselben denkt und diesen beichtet, aber mit einer Reue, welche, weil aus der spezifischen Häßlichkeit dieser Sünde genommen, nicht auch für die übrigen vergessenen mitgelten kann, diesem die gebeichteten Sünden durch die Absolution wirklich nachgelassen würden, insoweit nämlich, daß Gott dieselben nicht mehr als Schuldtitel ansieht, welche den Sünder von seiner Gnade ausschließen: obgleich natürlich, solange die andern Sünden nicht ebenfalls bereut sind, die Gnade nicht zurückerstattet werden, und die Nachlassung selbst, weil

sie noch nicht die Wiederherstellung der Freundschaft mit Gott involviert, keine vollständige sein kann. Vgl. Lacroix theol. mor. l. 6. p. 2. n. 675.

[335] Der Gedanke Oswalds, den Charakter mit dem latenten, die Gnade mit dem entbundenen Kalorikum zu vergleichen, scheint uns ganz mißglückt zu sein, schon deshalb, weil dann erstens jeder, welcher die Gnade besitzt (auch ohne die Taufe), auch den Charakter besitzen müßte, wie überall, wo die Wärme frei ist, auch der Wärmestoff sich befindet; und weil zweitens in den Verdammten der hier so genannte Gnadenstoff, das übernatürliche Lebenselement, wenn auch nur gebunden, zurückbleiben müßte, was der Anschauung aller Theologen widerspricht

[336] 3. p. q. 83. art. 5. Uebrigens scheint uns der hl. Thomas doch insoweit den Charakter zu enge gefaßt zu haben, als er ihn bloß als Signatur einer Befähigung nicht zugleich als Siegel einer Würde darstellt.

[337] Ich sage: als solcher; denn wenn keine eigene religiöse und kirchliche Gewalt von Gott aufgestellt wäre, würde man präsumieren können und müssen, daß dieselbe, soweit sie zur Leitung der menschlichen Gesellschaft unumgänglich notwendig ist, auf die Träger der politischen Gewalt implicite von Gott übertragen sei.

[338] Darum behielt die Ehe diese Heiligkeit auch nach der Aufhebung des Urstandes, und besitzt sie noch bei allen Ungetauften, Heiden und Juden.

[339] Dieser Punkt scheint uns von der größten Wichtigkeit für die tiefere Auffassung der christlichen Ehe, theoretisch sowohl als praktisch; in letzterer Beziehung namentlich, um selbst mit Rücksicht auf den materiellen Gegenstand des Ehevertrages jedes Recht der weltlichen Gewalt und jede leichtsinnige oder leidenschaftliche Willkür der Nupturienten auszuschließen. Wir beziehen uns dabei auf den Apostel 1 Cor. 6, 15—20: „Wisset ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind — daß eure Glieder Tempel des Hl. Geistes sind, und daß ihr nicht euer eigen seid?" Der Apostel schließt daraus zunächst, welch ein großes Verbrechen es sei, den Christus gehörenden Leib durch willkürlichen, gesetzlosen Gebrauch ihm zu rauben und an eine feile Dirne hinzugeben.

[340] Darin, daß die kontrahierenden Eheleute im Namen Christi und der Kirche handeln und in der Kirche ein Amt übernehmen, liegt ein wesentlicher Unterschied ihrer Funktion von den religiösen Gelübden. Durch letztere wird zwar das Glied der Kirche noch unmittelbarer und inniger mit Christus vermählt, und bringt darum auch das Verhältnis der Kirche zu Christus in sich vollkommener zum Ausdrucke, als es in der Ehe geschieht. Nichtsdestoweniger sind die religiösen Gelübde kein sakramentaler Akt; sie sind eine subjektive, persönliche Widmung, welche die Gnade nur ex opere operantis nach sich zieht.

[341] Aus dem Gesagten ergibt sich, ob und wie man aus Eph. V. beweisen könne, daß die Ehe eines der sieben Sakramente ist. Wenn die Gnadenkraft der Ehe daselbst auch nicht förmlich ausgesprochen ist, so werden doch die Gründe, weshalb sie diese Gnadenkraft hat und haben

muß, daselbst als zu ihrem Mysterium gehörig angeführt, und eine theologische Exegese der Stelle gibt folglich einen Beweis für die Gnadenkraft ex visceribus causae, einen Beweis, der uns noch mehr befriedigen muß, als wenn uns der Nachweis geliefert würde, der Apostel habe das Wort sacramentum (μυστήριον) gerade in dem uns geläufigen Sinne gebraucht.

[342] Manche nehmen Anstoß daran, daß die Kontrahenten selbst die ministri des Ehesakramentes sein sollen, weil bei allen übrigen Sakramenten wenigstens der ordentliche Spender der Priester sei. In der Tat kann man nicht eigentlich sagen, daß die Eheleute die Spender (collatores) dieses Sakramentes seien. Denn wie die erste res sacramenti, der Ehebund, hier nicht konferiert, sondern bloß konfiziert wird, so kann man auch nicht sagen, daß die Eheleute sich wechselseitig die an den Bund geknüpfte Gnade übertragen. Da aber die Kontrahenten wesentlich im Namen Christi und seiner Kirche handeln: so ist ihr Akt auch wesentlich ein ministerium sacrum, wodurch eine res sacra, der Ehebund, infolge desselben eine consecratio der Kontrahenten selbst und damit eine objektive sanctificatio zustande kommt, welche die Gnade nach sich zieht.

[343] Eine gewisse Heiligkeit freilich, wie wir sie früher auseinandergesetzt, könnten der Akt und der dadurch geschlossene Bund immer noch aus sich und in sich haben, aber nicht die spezifisch christliche, die von Christus verliehene sakramentale Heiligkeit und Kraft; beide wären ja in der genannten Voraussetzung erst der zu heiligende Gegenstand.

[344] Alle diejenigen, welche die Substanz der Ehe, die Feststellung der trennenden Hindernisse usw. der Jurisdiktion der Kirche ganz oder teilweise entzogen, behaupteten zu dem Zwecke, der Ehevertrag sei nicht selbst das Sakrament, sondern höchstens nur materia proxima des Sakramentes, etwa wie bei der Buße die Akte des Pönitenten oder bei der Taufe die Aufgießung des Wassers, oder gar der Ehebund sei nur die materia remota, der durch das Sakrament zu heiligende Gegenstand. Anderseits berufen sich die Päpste, besonders Pius IX., bei der Verteidigung der ausschließlich kirchlichen Gewalt der Kirche gerade darauf, daß die Ehe an sich das Sakrament sei. In der Tat, wenn der Vertrag oder der Bund bloß materia sacramenti wäre, so würde man aus der Gewalt der Kirche über die Sakramente nur ableiten können, sie habe das Recht, zu bestimmen, welchen Vertrag oder welchen Bund sie als materia sacramenti anerkennen und durch das Sakrament heiligen wolle. Jedenfalls hält es schwer, von diesem Standpunkte aus das ausschließliche Recht der Kirche auf die Ehe unanfechtbar zu verteidigen. Freilich könnte man sich noch darauf berufen, daß die Ehe überhaupt schon ein religiöses Verhältnis sei, welches, wie wir oben selbst sagten, auch außerhalb des Christentums der Jurisdiktion des Staates *als solchen* entzogen bleiben müsse: quod Deus conjunxit, homo non separet. Aber eben dieser allgemeine religiöse Charakter spezifziert sich bei der christlichen Ehe zum sakramentalen, und wenn der letztere nicht mehr als wesentlich anerkannt wird, läßt sich auch nicht mehr auf den erstern rekurieren.

[345] Heutzutage kann es nicht mehr bezweifelt werden, daß die Ehe

unter Christen durch dieselben Gründe sakramental wird, durch welche sie überhaupt gültig ist. Denn Pius IX. hat es wiederholt feierlich erklärt, daß das Sakrament bei der Ehe nicht akzessorisch sei, oder sich von derselben trennen lasse, oder im priesterlichen Segen allein beruhe, und hat es als Lehre der katholischen Kirche bezeichnet, daß das Sakrament so zum Wesen der christlichen Ehe gehöre, daß die eheliche Verbindung unter Christen nicht legitim sein könne, als nur in der sakramentalischen Ehe. Vgl. den Syllabus prop. 66 u. 73, besonders die Litt. ad Reg. Sard. d. d. 19. September 1852.

[346] Prop. 70 damn.: „Homo existens in peccato mortali sive in reatu aeternae damnationis potest habere veram caritatem: et caritas etiam perfecta potest consistere cum reatu aeternae damnationis." Cfr. etiam prop. 31 et 32.

[347] Cfr. propp. 15, 42.

[348] Cat. Rom. de Bapt. n. 41. „gratia ... est divina qualitas menti inhaerens et quasi splendor quidam et lux, quae omnes animarum nostrarum maculas delet."

[349] Malach. 3, 2—3.

[350] „Efficiens vero (causa justificationis) misericors Deus, qui gratuito *abluit* et sanctificat, signans et ungens Spiritu prommissionis Sancto." Conc. Trid. sess. VI. c. 7.

[351] Sess. VI. cap. 4.

[352] Tit. 3, 6. 7.

[353] Vgl. Suarez de gratia l. 12. c. 19. n. 7 sqq., der aus dieser Lehre auch einen höhern Wert der Verdienste in dem gerechtfertigten Christen ableitet. Siehe auch S. 552 ff. das über das Verhältnis des sakramentalen Charakters zur Gnade Gesagte: denn der Charakter ist es eben, der uns mit Christus als Glieder verbindet.

[354] Wir reden hier nicht einmal so kühn, wie Thomassin (de incarn. l. 6. c. 7. sqq.) und Lessius (de perf. div. l. 12. cp. 11.), und glauben die Ausführungen beider auf den eigentlichen Kern zurückgeführt zu haben. Petavius führt (de Trin. l. 8. c. 7) sehr schön aus, daß die eigentliche hypostatische Einwohnung erst im Neuen Testamente eingetreten sei, indem der Sohn Gottes in der Inkarnation den Hl. Geist herabgebracht habe. Aber er scheint doch nicht scharf genug hervorzuheben, wie gerade die Inkarnation es ist, welche die hypostatische Relation des Heiligen Geistes zu uns in besonderer Weise vermittelt.

[355] „Natur und Gnade", S. 219 ff. (Ausgabe des Theatinerverlages, München, S. 284 ff.); „Herrlichkeiten der göttlichen Gnade", Buch V, Hauptst. 1 ff.

[356] Vgl. „Natur und Gnade", S. 221 ff. (Ausgabe des Theatinerverlages, München, S. 286 ff.)

[357] Sess. XIV. cap. 7.

[358] „Natur und Gnade", S. 241 ff. (Ausgabe des Theatinerverlages, München, S. 310 ff.) Vgl. Herrl. d. göttl. Gnade, Buch V, Hptst. 1 ff.

[359] „Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato", München 1860, bes. § 24 ff., woselbst das Verhältnis und In-

einanderwirken des objektiven und subjektiven Faktors bei der Rechtfertigung mit großer Schärfe und überaus reicher Erudition entwickelt wird.

[360] „Natur und Gnade", S. 248 ff. (Ausgabe des Theatinerverlages, München, S. 317 ff.)

[361] Röm. 4, 11.

[362] Röm. 3, 23.

[363] Es versteht sich von selbst, daß wir nicht annehmen, der Glaube versichere uns auch über das faktische Eintreffen der Rechtfertigung. Vielmehr folgt eben aus dem Gesagten, daß wir überhaupt zu keiner völligen Gewißheit darüber gelangen können, da auch die Erfahrung das wirkliche Vorhandensein der an unsern vorbereitenden Akten notwendigen übernatürlichen Qualität uns nicht zum evidenten Bewußtsein bringen kann.

[364] Unter einer andern Rücksicht haben wir S. 501 die Hingabe an Gott als dasjenige Moment bezeichnet, in welchem die göttliche und menschliche Tätigkeit sich aneinander schließen. Aber dort hatten wir denjenigen Anschluß im Auge, der durch Begegnung und Zusammentreffen zweier sich kreuzender Bewegungen stattfindet, und die Hingabe an Gott ist eben der Gipfel derjenigen Bewegung und Tätigkeit, durch welche der Mensch Gott entgegenkommt. Das gläubige Vertrauen hingegen hat seine Bedeutung nicht so sehr darin, daß es den Menschen Gott *entgegenführt*, sondern darin, daß es die Tätigkeit Gottes auf den Menschen *herabzieht*. Die Reaktion gegen die Sünde, das Verlangen nach der Gnade und die Hingabe an Gott bezeichnen ein einseitiges Wirken des Menschen im Rechtfertigungsprozesse, die Bedeutung des Vertrauens hingegen geht ganz in der Provokation der göttlichen Wirksamkeit auf.

[365] Hebr. 11, 6.

[366] Röm. 4, 17.

[367] A. a. O. vgl. Hebr. 11, 19.

[368] Röm. 4, 18. 19.

[369] Röm. 4, 24.

[370] Ueber das Wesen und die spezifischen übernatürlichen Akte dieser Lebenstätigkeiten vgl. das Nähere in „Natur und Gnade", Kap. 3, § 5, S. 167 ff. (Ausgabe des Theatiner-Verlages München, S. 224 ff.)

[371] Kol. 3, 3.

[372] Auch die Wiederherstellung der verlorenen Gerechtigkeit wird zuweilen justificatio secunda genannt. Diese aber berücksichtigen wir hier nicht, weil sie in ihrem Wesen nur eine Reproduktion der ersten Rechtfertigung, keine Fortbildung derselben ist.

[373] 1 Petr. 1, 9. „Reportantes finem fidei vestrae salutem animarum."

[374] Hebr. 11, 1.

[375] 1 Cor. 2, 9.

[376] 1 Cor. 2, 7 u. 8.

[377] 1 Cor. 2, 10—12.

[378] 2 Cor. 3, 18.

[379] 2 Cor. 3, 16: „... is, qui intus est homo, renovatur de die in diem."

[380] Die positiven Beweisstücke hierfür siehe S. 362 ff. und Casini. Quid est homo cap. 6.

[381] 1 Cor. 15, 44. „Seminatur corpus animale, resurget corpus spiritale." Wir werden zwar später sehen, daß der Begriff der Vergeistigung an und für sich wahrscheinlich nicht ganz die Verklärung des Leibes erschöpft; aber jedenfalls enthält er den Kern derselben.

[382] 1 Cor. 15, 48 u. 49.

[383] Eph. 3, 20.

[384] Cent. oecon. IV. c. 19. Die ganze Stelle in meiner Ausgabe von Casinis „Quid est homo", p. 275 sq.

[385] P. I. c. 13. q. 6. „Qui illo fruuntur, quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quandam et prope divinam forman induunt, ut dii potius, quam homines videantur."

[386] Diese wunderbare Vergöttlichung oder Verähnlichung mit Gott in seiner spezifisch göttlichen Eigentümlichkeit ist es, welche der Jünger der Liebe meint, wenn er sagt (1. Joh. 3, 2): „Similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est". Sie ist darum auch in der Tat das äußerste Wunder der erhabenen Vaterliebe, welche uns Johannes an jener Stelle bewundern lehrt.

[387] Ueber das Wesen und die Bedingungen der visio beatifca siehe die unvergleichlich tiefe und klare Entwicklung des hl. Thomas contra gentes l. 3. cpp. 52 sqq. Der römische Katechismus hat sich (p. I. cap. 13 q. 6 sqq.) an ihn angeschlossen.

[388] Vgl. über die vita aeterna St. Thomas' Summa contra gent. l. 3. c. 61: „quod per visionem Dei particeps aliquis sit vitae aeternae".

[389] Eph. 2, 5. 6. Col. 2, 12. 13.

[390] Röm. 8, 11.

[391] Bes. adv. Haer. l. 5 an vielen Stellen.

[392] Comm. in Jo.

[393] Vgl. über das Folgende bes. St. Thomas' suppl. in 3. p. q. 82 sqq.; Suarez in 3. p. tom. 2. disp. 48.

[394] Cf. Suarez in 3. p. tom. 2. disp. 48. sert. 5.

[395] Suppl. in 3. p. q. 83 a. 2.

[396] Suppl. in 3. p. q. 83 a. 1. „Et ideo alii dicunt, quod dicta completio, ex quo corpora humana subtilia dicuntur, erit ex dominio animae glorificatae, quae est forma corporis, super ipsum, ratione cujus corpus gloriosum spirituale dicitur, quasi omnino spiritui subjectum. Prima autem subjectio, qua corpus animae subjicitur, est ad participandum esse specificum, prout subjicitur sibi ut materia formae, et deinde subjicitur ei ad alia opera animae, prout anima est motor, et ita prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate, et deinde ex agilitate et aliis proprietatibus corporis gloriosi. Et propter hoc Apostolus in spiritualitate tetigit dotem subtilitatis, ut Magistri exponunt, unde Gregorius dicit decimo quarto Moralium, quod corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiae; et per hoc patet solutio ad objecta, quae procedunt de subtilitate, quae est per rarefactionem."

[397] L. c.

[398] 1 Cor. 15, 43.

[399] Uns scheint diese Auffassung der Glorifikation des Leibes diejenige zu sein, welche sowohl den Ausdrücken der Schrift, als der Analogie des Glaubens am besten entspricht; wir wissen aber recht wohl, daß sehr viele Theologen geglaubt haben, das Licht der körperlichen Verklärung sei der Substanz nach ein natürliches, d. h. aus einer bloßen Kombination der Kraft des natürlichen Lichtstoffes, resp. einer Steigerung der natürlichen Lebenskräfte resultierendes.

[400] Röm. 8, 20.

[401] So z. B. St. Thomas' contra gent. l. 3. c. 145.

[402] Vgl. S. 230 ff. u. S. 246 ff.

[403] Deut. 4, 23. 24. „Cave ne aliquando obliviscaris pacti Domini Dei tui ... quia Dominus Deus tuus ignis consumens est, Deus aemulator."

[404] Einige ziehen daraus nicht mit Unrecht den Schluß, daß die Teufel, welche einstweilen noch nicht an einen bestimmten Ort gebunden sind, von allen materiellen Substanzen, mit denen sie in Berührung kommen, also auch von der Luft, in der sie sich bewegen, die Feuerpein erdulden müssen.

[405] Mein verehrter Lehrer Vosen („Das Christentum und seine Gegner", 2. Aufl., S. 429) hat diesen Punkt sehr treffend hervorgehoben. Nur glaube ich darin von ihm abweichen zu müssen, daß ich den Konflikt mit der materiellen Natur nicht bloß durch die innere Mißstimmung des verdammten Geistes den äußern Dingen gegenüber erkläre, sondern zunächst und vorzüglich durch die von der Rachegewalt Gottes getragene Einwirkung derselben auf den Geist.

[406] Den Ausdruck „eigentlicher Sinn" nehmen wir hier nicht im Gegensatze zum analogen Sinne überhaupt (denn auch der Begriff Geist ist, auf Gott angewandt, immer analog), sondern, wie im Texte angedeutet, im Gegensatze zum symbolischen, wie die Hl. Schrift Christus den Löwen aus Juda, einen Fels usw. nennt.

[407] Vgl. S. August de civ. Dei 21. c. 10, wo er ausführt, daß die Teufel „quamvis miris (später miris et ineffabilibus), tamen veris modis" von dem körperlichen Feuer leiden.

[408] Im allgemeinen vgl. über das Feuer der Hölle die gelehrten und umsichtigen Abhandlungen von Suarez' de Angelis cap. 12 sqq., worin fast die ganze einschlägige Literatur Berücksichtigung findet; St. Thomas' quaest. disp. de spirit. creaturis q. 2. art. ult.; Lessius' de perf. div. l. 13. c. 30.

[409] „Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae." Eph. 1.

[410] Eph. 3, 8 ff.

[411] 1 Cor. 2, 7.

[412] 1. p. q. 23. a. 2.

[413] Eph. 1, 5.

[414] Röm. 8, 30.

[415] „Voluntas antecedens dicitur a Magistris voluntas conditionalis sive voluntas, qua Deus vult, quantum in se est. Secunda autem, scilicet consequens, dicitur absoluta. Differentia autem inter hanc voluntatem et illam non est secundum diversitatem affectionis sive modi volendi,

qui sit in Deo, sed secundum rationem connotandi et intelligendi. Prout enim Deus dicitur velle omnium salutem, quantum in se est et antecedenter, connotatur in omnibus ordinatio ad salutem, tum ex parte naturae datae, tum ex parte gratiae oblatae; dedit enim eis Deus naturam, secundum quam possent eum cognoscere, et cognitum quaerere, et quaesitum invenire, et invento inhaerere, ac per hoc salutem obtinere. Gratiam similiter obtulit, dum Filium misit et obtulit, cujus pretium omnium saluti sufficit. Leges etiam et mandata tribuit salutis et ostendit. Ipse etiam praesto est omnibus inquirentibus, et propre est omnibus invocantibus eum. Velle ergo hominem antecedenter salvare est ordinatum ad salutem facere et volenti pervenire non deesse. Unde velle antecedenter salvare non connotat salutem (actu collatam), sed ordinibilitatem ad salutem. Velle autem consequenter sive absolute salvare est dare salutem ei, *quem praescit ad salutem perventurum per suum auxilium et gratiam, et connotat salutis eventum*" (S. Bonav. 1. dist. 46. a. 1. q. 1). Beim hl. Augustinus involviert die effektive Prädestination Gottes immer seine Präszienz, und wie er in der Prädestination keine bloße Präszienz, sondern die Präszienz einer göttlichen Wirkung sieht, so fügt er auch zur göttlichen Wirksamkeit konstant die Voraussicht der eintretenden Wirkung hinzu. So sehr oft in den Büchern de praed. Sanct. und de dono persev., bes. n. 41. „Ista igitur sua dona, quibuscumque Deus donat, procul dubio se donatorum praescivit, et in sua praescientia praeparavit... Namque in sua, quae falli mutarique non potest, praescientia opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quidquam est praedestinare." Der hl. Augustinus gebraucht nämlich das praedestinare immer vom effektiven Heilswillen. Das Verhältnis des letztern zum allgemeinen und zur Präszienz gibt sein treuer Schüler Prosper in recap. ad cap. Gall. n. 8: „Item qui dicit, quod non omnes homines Deus velit salvos fieri, sed certum numerum praedestinatorum, durius loquitur, quam loquendum est de altitudine inscrutabilis gratiae Dei, qui et omnes vult salvos fieri atque in agnitionem veritatis venire, *et voluntatis suae propositum in eis implet, quos praescitos praedestinavit*... ut et qui salvantur ideo salvi sint, quia illos Deus voluit salvos fieri, et qui pereunt, ideo pereant, quia perire meruerunt." Anderswo (ad obi. Vinc. 12) sagt Prosper von den Reprobierten: „Voluntate exierunt, voluntate ceciderunt. *Et quia praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati*; essent autem praedestinati, si essent reversuri et in sanctitate ac veritate mansuri."

[416] Das lateinische „efficax" kann zwar, wie unser deutsches „wirksam", ebensowohl die actu wirkende, als die zum Wirken tüchtige und hinreichende Kraft bezeichnen. Aber zunächst bezeichnet es doch immer die Tüchtigkeit zum Wirken, also eben die zureichende Kraft, die vis sufficiens, und daher ist es unnatürlich, das efficax geradezu zur Bezeichnung des Gegensatzes von sufficiens zu gebrauchen. Die meisten Theologen unterscheiden daher auch die efficacia virtutis und die efficacia connexionis (sc. virtutis cum effectu reapse prodeunte). Aber warum bezeichnet man die letztere nicht mit ihrem einfachen natürlichen Namen, der sie in ihrem Verhältnisse zur erstern kennzeichnet,

und nennt sie efficientia? Wenn jedoch eben die gratia effectrix, um effectrix zu sein, noch einer besondern efficacia virtutis bedarf, deren Erwerbung noch nicht durch die sufficiens in die Hand des Menschen gelegt ist, so ist nicht abzusehen, wie die letztere auch nur sufficiens sein sollte.

[417] Röm. 8, 29—30.

[418] Röm. 8, 37.

[419] Man hat nämlich geglaubt, der hl. Augustinus lasse die effektive Prädestination nicht bedingt sein durch die Präszienz der freien Mitwirkung des Menschen, sondern lasse vielmehr diese Mitwirkung durch eine jener Prädestination eigentümliche efficacia so determiniert werden, daß sie kraft dieser Determination unfehlbar aus dem Ratschlusse Gottes hervorgehe, und folglich den Ratschluß in keiner Weise, auch nicht als einen effektiven, bestimme, vielmehr in ihrem Dasein durch ihn bestimmt sei. Man schließt das aus den Ausdrücken: daß Gott den Menschen zum Handeln bewege, daß er das Wollen selbst wirke, daß sein Heilswille durch den menschlichen Willen nicht vereitelt werden könne, daß Gott den Konsens des Willens nicht erst abwarte, und andern ähnlichen. Allein der hl. Augustinus erklärt ausdrücklich und zu öftern Malen, daß er keine andere Prädestination verteidige, als diejenige, welche mit der Notwendigkeit und Gratuität der gratia praeveniens von selbst gegeben sei (vgl. de don. persev. n. 41. 42. 54. So sagt er n. 42: „Videant [Massilienses] subverti hac praedestinationis praedicatione illum tantummodo perniciosissimum errorem, quo dicitur, gratiam secundum merita nostra dari)"; er verteidigt also die Unabhängigkeit der Prädestination von einer Betätigung der menschlichen Freiheit vor der Gnade, und darum zugleich eine Abhängigkeit der Freiheit in ihrer Betätigung für das ewige Heil von der Gnade und der gnädigen Prädestination, wodurch die Gnade gegeben wird. Folglich verlangt er auch nur eine solche Bestimmung und Beeinflussung der natürlichen Freiheit durch die Gnade, wie sie mit der Natur der gratia praeveniens als solcher gegeben ist. Das ist aber keine andere, als die, daß die Freiheit sich nur betätigen kann auf Grund des empfangenen Impulses, daß die Bewegung, wenn sie stattfindet, nicht bloß auf den sich bewegenden Willen, sondern auf den Impuls der ihn antreibenden Gnade zurückgeführt werden muß, daß also auch die notwendige Kooperation des Willens mit der Gnade von der Gnade selbst angeregt und möglich gemacht sei, daß endlich Gott eben deshalb, weil er den Willen in der mannigfaltigsten und mächtigsten Weise anzuregen vermag, diese Kooperation selbst da effektiv provozieren könne, wo der Wille vor der Gnade hartnäckig eine entgegengesetzte Richtung verfolgte. Das und nicht mehr will der hl. Augustinus gegen die Pelagianer verteidigen.

Wenn er also sagt, Gott wirke im Menschen das Wollen selbst, so sagt er das gegen die Pelagianer, welche behaupteten, das Wollen wirke der Mensch allein aus seinem natürlichen Vermögen, das er freilich auch von Gott empfangen habe, Gott hingegen wirke bloß das Vollbringen; er erklärt damit nur, daß Gott durch seine Gnade dem Menschen das

Vermögen und den Antrieb gebe zum heilsamen Wollen, und daß folglich dieses Wollen als Werk des durch Gottes Gnade gehobenen und getriebenen Willens auch ein Werk Gottes sei. Er schließt dadurch nicht aus, daß Gott nur insofern das Wollen effektiv wirkt, als der von ihm angeregte Mensch mitwirkt.

Wenn er ferner sagt, daß Gott das Wollen des Menschen nicht abwarte, so verwahrt er sich damit dagegen, als wenn Gott den Menschen nicht zum Handeln anregen könne und warten müsse, bis der Mensch vor und außer der Gnade sich in Bewegung gesetzt habe. Er leugnet damit nicht, daß Gott, nachdem er den Menschen zum Guten anregt, noch seine Mitwirkung erwarte, damit die Gnade ihre Frucht trage.

Dem steht nicht entgegen, daß Augustinus ebenfalls wiederholt erklärt, der Heilswille Gottes könne nicht durch den menschlichen Willen vereitelt werden. Er spricht eben von derjenigen Vereitlung desselben, welche von den Pelagianern behauptet wurde, als wenn nämlich Gott mit dem Menschen, welcher der Gnade einen verkehrten Willen entgegenbringt, nichts anfangen könne, und so die Bosheit des Menschen mächtiger wäre, als die Barmherzigkeit Gottes. Er behauptet also nur, daß Gott jedes seiner Gnade entgegenstehende Hindernis durch ihre innere Kraft zu paralysieren vermöge. Daraus folgt nicht, daß die Gnade und die Prädestination überhaupt nicht vereitelt werden könne; es folgt nur, daß sie nicht an einer unübersteiglichen Schranke scheitert, daß sie nur insofern scheitert, als Gott sie scheitern lassen will, als er dem Willen aus den Schätzen seiner Allmacht nicht die Gnade gibt, von der er weiß, daß sie seine Mitwirkung nach sich ziehen wird.

Es ist also ganz unbegründet, wenn man nach der Lehre des hl. Augustinus der besonderen Prädestination eine besondere *efficacia* zuschreiben will, kraft deren sie nicht erst durch die Präszienz der menschlichen Mitwirkung in ihrer Unfehlbarkeit inbezug auf das factum derselben bedingt würde. Auch nach dem hl. Augustinus hat sie vor der allgemeinen nichts voraus, als die efficientia, die faktische Offenbarung der in letzterer liegenden efficacia. Wenn er der erstern eine efficacia zuschreibt, so betrachtet er sie nur in der Einheit mit der letztern, als konkrete Erscheinung derselben, nicht im Gegensatze zu ihr — in Gegensatz stellt er sie nur zu dem pelagianischen Heilswillen Gottes, der keine Kraft hatte, die Menschen zu bewegen, sondern vielmehr durch deren selbsteigene natürliche Tätigkeit sich provozieren und bestimmen ließ.

[420] Greg. de Valentia 2 to. disp. 8. q. 3 punct. 4. q. 5. p. 4. § 4. Soto de nat. et gr. l. 2. c. 18; andere Thomisten, z. B. Cajetan, Medina ad 1. 2. q. 113. a. 6 et 8. Vasq. 1. 2. disp. 211. In der Substanz der Sache stimmen fast alle übrigen ältern Theologen mit den genannten überein. Nur erkennen die meisten es nicht an, daß auch bei der ersten übernatürlichen Hinwendung des Menschen zu Gott der betreffende Akt schon vermittelst des habitus infusus vollzogen werde. Vgl. über diese Frage meine Schrift „Natur und Gnade", Kap. 4 zu Anfang. Der Raum gestattet uns nicht, die ganze hier vorgelegte Theorie nach allen Seiten hin zu beleuchten und allen möglichen Mißverständnissen zuvorzukommen.

[421] S. Thom. 1. p. q. 9. a. 1. „Quod movetur, motu suo aliquid acquirit et pertingit ad illud, ad quod prius non pertingebat."

[422] Phil. 2, 12. 13.

[423] Vgl. S. Thomas supra Boeth. de Trin. q. 20; 1 p. q. 1. a. 1 sqq. in 1 l. sent. prol. Pius IX. gibt im Breve gegen Frohschammer unsern Grundgedanken in folgenden Worten: „ad hujusmodi dogmata (sc. fidei soli propria) ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale ejus cum Deo commercium respiciunt, atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt."

[424] Folgende Stelle des *hl. Thomas* enthält sehr tiefe Gedanken über die verschiedenen Rücksichten, unter welchen Theologie und Philosophie dieselben Gegenstände betrachten: Summa contra Gentiles. Lib. II, cap. IV.: „*Quod aliter considerat de creaturis philosophus, et aliter theologus.* Manifestum e autem ex praedictis, quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei christianae, in quantum in eis resultat quaedam Dei similitudo, et in quantum error in ipsis inducit in divinorum errorem; et sic alia ratione subjiciuntur praedictae doctrinae et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat, secundum quod hujusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur; fides autem christiana eas considerat, non in quantum hujusmodi, ut puta ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repraesentat et in ipsum Deum quoquomodo ordinatur; etenim dicitur: ‚Gloria Domini plenum est opus ejus. Nonne Dominus fecit Sanctos enarrare omnia mirabilia sua' (Eccli. XLII., 16—17?) Et propter hoc etiam alia et alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerant; philosophus namque considerat illa, quae eis secundum naturam propriam conveniunt, sicut igni ferri sursum; fidelis autem ea solum considerat circa creaturas, quae iis conveniunt, secundum quod sunt ad Deum relata, utpote quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subjecta, et hujusmodi. Unde non est imperfectioni doctrinae fidei imputandum, si multas rerum proprietates praetermittat, ut coeli figuram, motus qualitatem; sic enim nec naturalis circa lineam illas passiones considerat, quas geometra, sed solum ea, quae accidunt sibi, in quantum est terminus corporis naturalis. Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causa prima, ut puta quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans, secundum illud: ‚Haec est enim vestra sapientia et intellectus coram populis' (Deuter. IV. 6); et propter hoc ipsi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae sapientia divina procedit; nam, et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum. Exinde etiam est, quod non eodem ordine utraque doctrina

procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postmodum creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui se ipsum cognoscens alia intuetur. Unde secundum hunc ordinem, post ea, quae de Deo in se in primo libro sunt dicta, de his, quae ab ipso sunt, restat prosequendum."

[425] Vgl. „Natur und Gnade". S. 179 ff. (Ausgabe des Theatiner-Verlages, München, S. 238 ff.)

[426] Diese Operation ist besonders in der II. pars der Summa des hl. Thomas in großartigem Maßstabe ausgeführt, indem durchgängig eine gründliche Entwicklung der Natur, ihrer Kräfte und ihres Lebens zugrunde gelegt wird, um darauf die Gestaltung der übernatürlichen Ordnung aufzupfropfen.

[427] Vgl. 2. 2. q. 4. a. 1 sqq.; qq. disp. de veritate q. 14. a. 11. und bes. in 3. dist. 23. q. 1. a. 4 questjunc. 3. in corp.: „Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in omnibus, quae agunt propter finem, oportet esse inclinationem ad finem, et quamdam inchoationem finis; alias numquam operarentur propter finem. Finis autem, ad quem divina largitas hominem ordinavit vel praedestinavit, scilicet fruitio sui ipsius, est omnino supra facultatem naturae creatae elevatus, quia *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se,* ut dicitur 1. Corinth. 2, 9. Unde per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem ad illum finem: et ideo oportet ut superaddatur homini aliquid, per quod habeat inclinationem in finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem in finem sibi connaturalem; et ista superaddita dicuntur virtutes theologicae ex tribus. Primo quantum ad objectum: quia cum finis, ad quem ordinati sumus, sit ipse Deus, inclinatio, quae prae exigitur, consistit in operatione, quae est circa ipsum Deum. Secundo quantum ad causam: quia sicut ille finis est a Deo nobis ordinatus, non per naturam nostram, ita inclinationem in finem operatur in nobis solus Deus; et sic dicuntur virtutes theologicae, quasi a solo Deo in nobis creatae. Tertio quantum ad cognitionem naturae, quia inclinatio in finem non potest per naturalem rationem cognosci, sed per revelationem divinam: et ideo dicunter theologicae, quia divino sermone sunt nobis manifestatae: unde Philosophi nihil de eis cognoverunt."

[428] 1 Cor. 2, 14—15.

[429] 1 Cor. 2, 13.

[430] 1 Cor. 2, 10—13.

[431] Vgl. Eph. 1, 17 ff.

[432] 1 Joh. 2, 27.

[433] Ueber das donum intellectus vgl. S. Thom. in 3. dist. 35. q. 2 a 2. quaestjunc. 1. sqq.; 2. 2. q. 8. per totam etc. Ueber das donum sapientiae verbreitet sich der hl. Thomas in 3. dist. 35. q. 35. a 1., noch besser aber 2. 2. q. 45. per totam bes. a. 2: „Respondeo, dicendum quod sicut supra dictum est, sapientia importat quandam rectitudinem judicii

secundum rationes divinas. Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter. Uno modo secundum perfectum usum rationis alio modo propter connaturalitatem quandam ad ea, de quibus jam est judicandum: sicut de iis, quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte judicat de eis ille, qui habet habitum castitatis. Sic ergo circa res divinas ex rationis inquisitione, rectum judicium habere pertinet ad sapientiam, quae est virtus intellectualis. Sed rectum judicium habere de eis secundum quandam connaturalitatem ad ipsas, pertinet ad sapientiam, secundum quod donum est Spiritus Sancti. Sicut Dionysius dicit in 2. cap. de Divin. no. quod Jerotheus est perfectus in divinis, non solum discens, sed et patiens divina. Hujusmodi autem compassio sive connaturaliter ad res divinas fit per charitatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud 1. ad Corin. 6.: Qui adhaeret Deo, unus Spiritus est. Sic ergo sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem: sed essentiam habet intellectu cujus actus est recte judicare, ut supra habitum est." Das donum scientiae gehörte eigentlich auch hierhin; jedoch enthält dasselbe nur die untere Stufe des intellectus oder der sapientia. Ueber das Verhältnis dieser dona zum Glauben sagt der hl. Thomas 2. 2. q. 4. a. 8. ad 3.: „Ad tertium dicendum, quod perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei, quantum ad majorem manifestationem, non tamen quantum ad certiorem inhaesionem: quia tota certitudo intellectus et scientiae, secundum quod sunt dona, procedit a cognitione fidei, sicut certitudo conclusionem procedit ex certitudine principiorum."

[434] Aus dem Gesagten könnte vielleicht jemand schließen, daß nicht nur die Vernunft die Magd des Glaubens, sondern auch der Glaube Diener der Vernunft sei, weil auch er nur in einer gewissen Abhängigkeit von derselben bestehen und wirken kann, und zugleich jedenfalls auch dazu da ist, um derselben Nutzen zu bringen. Allein diese Anschauung ist schon durch unsere oben gegebene Definition des Dienstverhältnisses ausgeschlossen. Nicht jede Art von Abhängigkeit begründet ein Verhältnis der Subordination. Auch das Höhere kann vom Niedrigern abhängig sein und der Dienste desselben bedürfen; ja das Niedrige ist oft seiner Natur nach eine Vorbedingung des Höhern. So ist selbst ein König von seinen Untertanen abhängig, weil er durch sich allein sein Land nicht behaupten und regieren könnte; ebenso die Hausfrau von ihrer Magd, weil sie ohne dieselbe die Wirtschaft des Hauses nicht wahrzunehmen vermöchte. So ist auch die theologische Erkenntnis, insoweit sie uns in diesem Leben möglich ist, von der Vernunfttätigkeit und der philosophischen Erkenntnis abhängig, weil ohne dieselbe weder der Glaube selbst eingeleitet, noch die Entwicklung der auf dem Glauben ruhenden Erkenntnis vermittelt werden könnte. Aber daraus wird nie folgen, und ist es auch keinem Vernünftigen eingefallen, zu folgern, daß darum die Theologie die Magd der Philosophie sei; denn sie bleibt eben immer etwas Höheres, als diese, und das, was sie von seiten derselben bedarf, nimmt sie als etwas ihr jure proprio Gehöriges in Anspruch. Noch

weniger wird das Höhere dem Niedrigern untergeordnet, wenn es für dasselbe arbeitet und demselben Dienste leistet. Alles Höhere kann dem Niedrigern Nutzen bringen, da es mehr Reichtum und Kraft besitzt, als dieses. Gott selbst, der Allerhöchste, dient seinen Kreaturen, insofern er ihnen Nutzen bringt, ohne sich darum ihnen unterzuordnen. Wenn also auch der Glaube der Philosophie Nutzen bringt und insoweit ihr dient, so ist er doch nicht im entferntesten der Knecht derselben.

[435] Das schönste Beispiel einer Behandlung der Theologie, worin alles methodisch aus den Eigenschaften und den Plänen des primum principium omnium rerum erklärt wird, ist das „Breviloquium" des hl. Bonaventura, durch dessen neue Herausgabe Herr v. Hefele sich ein großes Verdienst erworben hat.

[436] 1 Cor. 30.

[437] Col. 2, 2.

[438] 2 Cor. 4, 6.

[439] Eph. 3, 4 ff.

[440] 1 Cor. 1, 23—24.

[441] 1 Cor. 1, 25.

[442] 1 Cor. 2, 7.

[443] Col. 2, 2. 3. 10.